مؤثرة والقدرة مؤثرة عند الاشاعرة حملنا لفظ الجميع في قوله قادر على جميع الممكنات على الكل الافرادي فقط
لاستحالة خروج الكل دفعة الى الخارج وحملنا لفظ الجميع ههنا على الكل الافرادي وهو ظ وعلى الكل المجموعي ايض اذ لا
يلزم من تعلق الارادة بمجموع الكائنات محال واما المعلومات فهي بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه شاملة للقديم
والحادث وقد سبق تحقيق الكلام فيه ثم ان الدليل الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحدوث العالم من كونه تع
فاعلا مختارا والواسطة السابقة قد عرفت بطلانها كما حققناه وما شاع ايض في كلام الله تع من كونه
مريدا مع اجماع الانبياء على ذلك ايض وعلى ثبوت شمولها ما سيجيء من الشارح المحقق فانتظر وما قيل من ان الدليل
على ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تع خالقا لكل شيء فمخالف لما قاله الشارح المحقق
وقد سبق تحقيقه قريبا — الارادة صفة مغايرة للعلم اه قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء
وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تع مريد وشاع ذلك في كلام الله تع وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من
كونه تع فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرفين الذي يريده لكن كثر
الخلاف في معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر الصفات
الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار
نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام
الاكمل وعند الكعبي ارادته بفعله العلم به وبفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل
من المصلحة ومحققي المعتزلة وقولهم صفة قديمة قائمة بالذات رد للجبائية والكرامية والنجار ولزعم الاول
قيامها لا بمحل والثانية حدوثها والثالث عدم قدمها لان الارادة عنده صفة سلبية فلا تكون قديمة عنده
اذ القديم من قسم الموجود الخارجي وان كانت تلك الصفة السلبية عنده ازلية هذا ورد للكعبي ايض في ان
ارادته بفعل غيره انه امر به اذ المراد به هذا الكلام اللفظي الحادث فان قلت فعلى ما ذكرت ظهر وجه تعرضهم
ههنا بمغايرتها للعلم فما وجه تعرضهم بمغايرتها للقدرة ايض اذ لم يذهب احد الى انها عين القدرة قلت
بعد تسليم انه لم يذهب اليه احد تعرضوا اليه لدفع احتمال انها عين القدرة فالكل متفقون في ان مجرد القدرة
غير كافية بل لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصيص احد المقدورين اه ليخرج ما عدا الارادة مما يغاير العلم
والقدرة من صفة الحيوة والسمع والبصر وغيرها واما تعرضهم ههنا بمغايرتها للعلم والقدرة مع عدم تعرضهم
لذلك في تعريف الارادة حيث قالوا صفة توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع فلان هذا المقام
مقام رد المخالف كما اشرنا اليه بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود
الخارجي اذ قد يخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المعدوم والعدم موجودا
خارجيا نعم عند من جعل الترك وجوديا يمكن حمل الوقوع ههنا على الوجود الخارجي على ان نفس الامر ٢
والخارج شيء واحد عند المتكلمين صرح به بعض الافاضل والمراد بالمقدورين ههنا اعم من الضدين اذ لا

منه رم

الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف م

بضرار ... انتهى فقول الاشاعرة ... والفلاسفة وقولهم ... والكعبي

اذ لا وجه للتخصيص بهما واما قولهم نسبة الضدين الى القدرة سواء فمن قبيل تصوير الدليل ببعض الافراد فافهم
قالوا نسبة القدرة الى الضدين على السواء اه هذا دليل الاشاعرة على ثبوت صفة الارادة المغايرة
للعلم والقدرة وتلخيصه ان تخصيص احد الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل كاستعداد القابل وتلك الصفة هي المسماة با
لارادة وهو معنى واضح عندنا نعقل مغايرا للعلم والقدرة وسائر الصفات من الحيوة والسمع والبصر
لان بعضها كالحيوة ليس ذات تعلق وبعضها كالقدرة م وان كان ذات تعلق الا ان نسبتها الى جميع متعلقاتها
على السواء فالمخصص لبعض الممكنات بالوقوع انما هو صفة الارادة على ان مثل السمع والبصر انما يتعلق
بالمسموعات والمبصرات بعد وجودها والكلام ههنا في وجود المخصص قبل الاتصاف بالوجود الخارجي
وبالجملة فلا بد ههنا من صفة مخصصة متعلقة باحد الضدين دون الاخر وفي وقت دون اخر وما ذلك
الا الارادة ولا يصح تعلقها بالضدين معا في وقت واحد والا فان وقعا معا لزم اجتماع الضدين
معا والا لزم العجز في الاخر والكل مح مع ان مثل هذه الارادة لكونها ارادة مح لا تصدر عن ذي شعور ثم
ان تلك الصفة انما هي بعد صفة القدرة والا لكان موجبا لا مختارا والكلام فيه فبعد كونه مختارا لا بد له
من صفة الارادة اذ لولاها لم يتصور الترجيح والتاثير كما قررناه هذا واورد على الثاني انه كان عليه
ان يتعرض بدليل مغايرتها للعلم كما تعرض بدليل مغايرتها للقدرة وما قيل في الجواب عنه من ان تعلق
العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة م مخصصا عندهم فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى فقد
رد اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المختص بجانب الواقع لان تعلق
علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل في صفته فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقي
كما ذهب اليه الحكماء واما ثانيا فلان غاية ما لزم من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك
الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم
ببعض الاشياء مخصصا لبعض الاخر بالوقوع ولذا ذهب محققو المعتزلة وتبعهم الطوسي الى ان
العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو
الارادة عندهم ومن ههنا ذهبوا الى تعليل افعاله بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي
الاختيار بل يحققه ونحن نقول لا يجوز ان يكون العلم مخصصا قطعا لانه اما علم تصوري شامل
للواجب والممتنع فلا يجوز ان يكون مخصصا والا لزم دخول الواجب والممتنع تحت التخصيص وهو
مح بداهة واما علم تصديقي بالوقوع فهو فرع الوقوع فلا يكون مخصصا والا لزم الدور الباطل
وبهذا يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي فيجوز ان يكون الثاني مخصصا انتهى

منه رم

المراد هو الجنس منه رم

وذلك لما عرفت من ان الثانى لا يجوز ان يكون مخصصا وآلاول لو كان مخصصا لزم الدور كاسلوم وبهذا التحقيق
يندفع الوجه الاول وهو ظاهر وكذا الوجه الثانى ايضا على ان ذلك العلم المخصص لو كان عبارة عن الداعى الذى
هو الارادة عندهم كان المخصص ح هو الارادة على ما هو للط ههنا بل نقول لا يجوز ان يكون المخصص فى افعاله
هو العلم بالمصلحة والا لزم الرجحان بلا مرجح فى الفعل الذى يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه وهو مح قطعا
والحق انه لا يكون العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصصا للنافع بالوقوع اذ الترتب المذكور بالنسبة
الى جميع الاوقات فى علم الله تعالى المنزه عن الزمان على السواء فلا بد من تخصيصه بوقت دون وقت من مخصص
وهو الارادة ليس الا وهذا الكلام قاطع لشبهة محققى المعتزلة فلا حاجة فى دفعها الى ما طوله بعض الناظرين
وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ههنا ايضا من ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض فهم جعلوا العلم
بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فلا يصح لهم القول بكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بمعنى صحة
الفعل والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل انتهى لانا
لا نم انهم جعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بل غايته ان يكون ذلك العلم مرجحا لتعلق الارادة
بالفعل ومن البين انه لا يلزم من ذلك وجوب الفعل حتى ينافى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك والحق ان ما
كان مرجحا لا يلزم ان يكون موجبا والا لم يبق فرق بين الفاعل الموجب والمختار وان المرجح فى وقت ربما لا يكون
مرجحا فى وقت اخر فلا ايجاب ههنا اصلا ولا اشكال ومن هذه الجملة ظهر انه لا يجوز ان يكون العلم مخصصا
وظهر مغايرة الارادة للعلم قطعا وقد قال شارح المقاصد لا حاجة الى بيان مغايرة الارادة للعلم بالبرهان
بل الحق ان مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية هذا فتدبر فيما
قررناه فانه مع وجازته حاو لمهات كثيرة ودافع شبهات عظيمة ومغنى عن اطالة بعض من يدعى ههنا التحقيق
وبالله التوفيق وهذا المخصص هو الارادة رد عليه اما اولا فلان الثابت بما ذكره عدم كون المخصص
قدرته تعو لا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام اذ لكل صفة ذات
تعلق بالممكنات وجوابه انك قد عرفت مما حققنا عدم كون العلم مخصصا واما الثلثة الاخيرة فلان
الكلام فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شئ منها مما يتوقف عليه الايجاد على ان تعلق السمع والبصر متأخر
عن وجود المسموعات والمبصرات ضرورة واما قوله تعالى كن فيكون فبعد تسليم انه يقتضى توقف الايجاد
على صفة الكلام دل صدر هذه الآية على انه مسبوق بتعلق الارادة ولذا ذهب الماتريدية الى ان ذلك
القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشعرية الى انه عبارة عن تعلق القدرة وكل من التعلقين
عند القائلين به مسبوق بتعلق الارادة واما ثانيا فلان نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات
على السواء كالقدرة فكما يمكن ان تتعلق باحد الضدين فى هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الاخر فيه بدل
الاول وان تتعلق بكل منهما فى الوقت الاخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان

كلهنو ١

كلهنو ٢

المراد جمهور الناظرين ٣

كان حادثا فيحتاج الى مخصص اخر وهكذا فيلزم اما قدم الحوادث او التسلسل فى المخصصات الحادثة والكل باطل وجوابه
انا نختار كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان ذلك التعلق بوجود الممكن فى الازل او بمطلق
وجوده فيه وهو مم لجواز ان لا يمكن تعلقها الا بوجوده اللايزالى وقد اختاره الش فى بحث الحدوث او نختار كون
ذلك التعلق حادثا وقت حدوث العالم الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا
يلزم التس لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص بل يلزم
امتناع تعلقها بالضد الاخر او فى الوقت الاخر وينتفى الاختيار بالمعنى الاخص عنه تع بل بمعنى انه تتعلق
بجانب معين من الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصصه بهذا التعلق بالوقوع كما فى قدحى
عطشان وطريقى هارب من الاسد فاندفع بهذا ما اورده الشريف ههنا من ان ارادة احد الضدين ان كانت
مغايرة لارادة الاخر وكان كل واحد منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين يتجه ان يقال اذا لزم احد
الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى
صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة بل تتعلق ارادة واحدة
تارة بهذا وتارة بذلك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الثانى قوله فالازم ح انما هو تجدد تعلق الارادة وحدوثها وقد عرفت انه لا يلزم
فيه التس نعم يلزم التس للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادثة بدون المرجح والمخصص ونحن
معاشر اهل السنة لا نقول به لا يقال نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يدخل فى علة نفسه والا لزم
توقف الشئ على نفسه فان لم يكن للفاعل امر داع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه وعدمه سواء
فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد ضرورة انه اذا كان صدور الشئ ولا صدوره عن
الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه لا لمرجح من خارج لانا نقول تلك القضية الكلية ممنوعة فيما اذا كان
الفاعل مختارا كما كان كلامنا فيه فلا يبعد ان يدعى العلم الضرورى بصدق نقيضها لما اشرنا اليه
من ان الجايع الذى يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدى به بكل جانب معين منه
دون سائر الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب فان قلت ذلك
ثم لم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه واحسن لونا واكثر نضجا قلت نفرض الكلام
فيما تساوت جميع جوانبه فى كل ما ذكر فح اما ان لا يبتدى بكل شئ من جوانبه الى ان يموت جوعا
وذلك بين الاستحالة واما ان يبتدى به فيتم المقصود واعترض عليه بعض الافاضل بانا لا نم امكان
وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه فيما ذكر من القرب والبعد وحسن اللون وغير ذلك فان فرضه
بحيث يكون البعد بينه وبين كل جزء من اجزائه بعدا واحدا ح اما اذا كان المقابل للجايع احد جوانبه
فقط واما اذا كان المقابل احد وجهيه فلان البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه وتر للزاوية قائمة

ونقول معنى تعلق الارادة لعدانها اعنى انها الانصمام
ثم ذلك التعلق المرجح تجدد انها لا ان ذاتها
منقضية لذلك التعلق حتى يلزم الايجاب
تعلم انا نختار بعد الشق الثانى من الشق الاول
ونقول اللازم ح مم

نقله خاطر ان ناظرين ٤

وبينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة ووتر القائمة اعظم من وتر الحادة واذا فرض رغيف متساوى
الجوانب والاجزاء فى الامور المذكورة وان كان محالا وقتا لا يتبدى الجايع حا بكل شئ من جوانبه واجزائه الى
ان يموت جوعا اذ الح جاز ان يستلزم الح واجاب عنه بعض المحققين بانه لا يصلح لا نجوابنا عنهم قد تم بمنع كلية
تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة نعم اذ ثبت ذلك يكون نقضا
لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها وتجويزهم المرجح فى المثال الجزئى بلا اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم
ان يثبتوا تلك المقدمة او ضروريتها والى يكون لهم ذلك هذا وقد يجاب عن اصل الايراد الثانى باختيار الشق
الثانى اعنى كون التعلق حادثا ومنع استحالة التس فى التعلقات التى هى امور اعتبارية وقد عرفت ضعفه فى بحث
الحدوث بناء على ان تلك التعلقات ليست انتزاعيات محضة بل مما يتوقف عليه وجود العالم فيجرى فيها برهان التطبيق
وقد اشار اليه الشارح فى بحث الحدوث فتذكر واما كون ذلك المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبقت
الاشارة الى بطلانه على ان الاشاعرة لا يقولون بحدوث الاستعداد كما لا يخفى على اصحاب الرشاد وانما اطنبنا
الكلام فى هذا المقام لانه من مهمات علم الكلام وقد بقى ههنا ابحاث فلتطلب من شرح المقاصد وغيره تركناها خوف
الملال   وهى قديمة هذا من تتمة ما قالوا والمقصود به رد الجبائية وعبد الجبار لزعمهم ان الارادة
المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل خوفا من لزوم قيام الحوادث بذاته تعالى واذ كان قيام الصفة
بذاتها قطعى البطلان والكرامية ايض حيث جوزوا قيام الحوادث بذاته تع وامتنعوا من قيام الصفة
بذاتها كما يحكم به البداهة واما اهل السنة فقد ذهبوا الى كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تع والى
كون التعلق ازليا غير مستلزم لقدم المراد كما اختاره الشارح او حادثا لا لمخصص كما اختاره الاكثر وقد
حققناه انفا   اذ لو كانت اى لو كانت نفس الارادة حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته بناء على انها
لا يجوز ان تكون منفصلة عن ذاته تع وقيام الحوادث بذاته تع مح كما يجيئ فى قوله ولا يقوم بذاته حادث
وايض لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تع ايض اذ الاحتياج الى الارادة
لعدم كفاية الذات فى الايجاد فلا بد فى ايجادها من ارادة اخرى تتعلق بها ولو من غير مخصص وننقل الكلام
الى تلك الارادة الحادثة الاخرى فانها حادثة ايض فيلزم التس فى الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة
وهو مح واما اذا كان نفس الارادة صفة قديمة وتعلقها ازليا او حادثا ولو من غير مخصص فلا يلزم فيه
محذور اصلا وهو التحقيق عند اهل السنة كما عرفت انفا   وهى شاملة لجميع الكائنات اه اشارة
الى اثبات مدعى المص من شمول الارادة لجميع الكائنات بعد الاشارة الى ثبوت اصل الارادة وتلخيصه
انه قد سبق ان قدرته شاملة لجميع الممكنات وانه تع فاعل بالاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فى البعض
الذى هو العالم لما ثبت حدوثه بالبراهين فهو تع فاعل مختار بهذا المعنى فى الكل لوجود المقتضى
والمصحح وارتفاع الموانع فاذا كان قدرته تع شاملة وكان فاعلا بالاختيار فى الكل يلزم ان يكون

ان يكون مريدا للكل اذ الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل فحاصل الاستدلال انه كلما كان الواجب تع
موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته شاملة لجميع الممكنات لكن المقدم حق فكذا التالى مثله
اما المقدم فلما سبق من شمول قدرته وكونه فاعلا بالاختيار فى البعض والمختار فى البعض مختار فى الكل
لما قررناه واما الملازمة فلان الايجاد بالاختيار يستلزم الارادة قطعا هذا واعلم ان هذا الاستدلال
بالطريق المذكور مبنى على ما قدمه الشارح المحقق من ان شمول مثل العلم والقدرة والارادة لو ثبت بالادلة
السمعية لزم الدور الباطل فكما ان ثبوت اصل تلك الصفات بالادلة العقلية كذلك ثبوت شمولها بالادلة
العقلية ايض وكان ايراد الادلة السمعية فى اثبات اصلها لاجل التاييد كذلك ايرادها فى بيان شمولها
لاجل التاييد ايض وقد حققناه بما لا مزيد عليه فى بحث القدرة والذين غفلوا عنه قالوا ما قالوا فلا نطول
الكلام بعد وضوح المرام   ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية قدم الاول لكونه اعم من الاخيرين
وكذا ترك فى الدليل الثالث فاعدا الكفر من العقايد الزايفة والاخلاق الردية كما كان داخلا فى
الشر داخل فى المعصية ايض وان كان المتبادر منها افعال الجوارح وتروكها ولعل الكائنات
اعم من الموجودات والتروك بناء على ان التروك وجودية ايض فالكفر ان كان عبارة عن الانكار على
ان يكون التقابل بينه وبين الايمان تقابل تضاد فهو داخل فيها قطعا وهو ظ وان كان عبارة
عن عدم الايمان كما اختاره المص على ما سيجيئ على ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فكونه
من جملة الكائنات اما باعتبار ما يلزمه من الامور الموجودة كالارادة والانكار واما باعتبار ان ذلك
العدم عبارة عن ترك الايمان وقد عرفت ان الكائنات اعم من الموجودات والتروك وكذا الكلام فى المعصية
والشر نعم قد قيل العدم شر لكنه مشرب حكمى على ان الشر ليس عبارة عن عدم محض بل الظ انه عبارة
عن عدم امر موجود فالكلام فيه كالكلام فى قرينيه   خلافا للمعتزلة اى قول مدار نزاعهم ههنا على
ان الشرور والمعاصى وكذا اضدادها مخلوقة للعباد عندهم فارادة الله تع انما تتعلق بايجادهم
افعالهم لا بافعالهم والالزم ح كون الكل مراد الله تع كما ذهب اليه اهل السنة فارادة الواجب تع فعل
نفسه توجب وقوع المراد وفاقا بيننا وبينهم وانما خالفونا فى ارادة الله تع فعل غيره ايض حيث
وعندهم لما كان ذلك الفعل مخلوقا لذلك الغير جاز تخلف مراده تعالى عن ارادته فيه ولذلك جعلوا
ايمان الكافر وطاعة العاصى مرادا له تع وكفره وعصيانه غير مراد له تعالى مع ان الاولين اقل وقوعا
من الاخرين فيلزمهم ان لا يقع ما اراد الله تع من عباده الا قليلا ويكون اكثر ما يقع من عباده
على خلاف مراده تع والظ انه لا يصبر على مثله رئيس قرية من عباده فكيف يرضى بذلك من بيده
ملكوت السموات والارض وزمام عباده والتفصى عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول

جمهور الناظرين

فعندنا لا يجوز تخلف مراده تع فى ذلك عن ارادته ص

القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد
والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية كذا فى شرح المقاصد واما تكليف الكل بالايمان والطاعات مع ارادة عدم
الوصول لمصالح لا نعلمها كما ذهب اليه اهل السنة فلا نقيضة فيه قطعا والحمد لله على ذلك ان الشرور
والمعاصى غير مأمور بها فلا يكون اه اقول لهم ههنا مطلبان الاول ان ايمان الكافر وطاعات العاصى مرادة له
تعالى لكونها مأمورا بها الثانى ان الشرور والمعاصى غير مرادة له تعالى لكونها منهيا عنها قال التفتازانى
فى شرح العقايد والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم للارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر
مرادا وكفره غير مراد هذا وترك الشارح ههنا المطلب الاول لهم لان ايمان الكافر وطاعة العاصى ليست
من جملة الكائنات لعدم وجودها والكلام فيها فقصدى ههنا لاثبات الثانى ثم من البين ان ارادة الله
تعالى فيها انما هى ارادة الله تعالى فعل الغير اذ قد عرفت ان ارادته تعالى فعل نفسه توجب وقوع المراد
وفاقا فتقرير قوله ان الارادة اه الارادة المتعلقة بفعل الغير مدلول الامر على ما هو ظاهر كلام الكعبى
ان ارادته تع فعل غيره انه تع آمر به او لازمه المساوى بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر لان تلك الارادة
لكونها ارادة تفويضية لا تكون الا بالامر ليس الا وهذا مذهب غير الكعبى منهم وقد اشار اليه شارح المقاصد
فى تقرير مذهبه ايض حيث قال حتى انما لا يكون مأمورا به عند الكعبى لا يكون مرادا له تعالى فاذا كان
تلك الارادة مدلول الامر بحيث لا دال عليها غيره او لازمه المساوى بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر على
ما زعموا فمتى تحقق الارادة تحقق الامر ومتى لم يتحقق الامر لم يتحقق الارادة وبهذا العكس يثبت الملازمة
المذكورة ويثبت المطلب الثانى لهم قطعا وبهذا اندفع الشكوك التى عرضت للناظرين ههنا حيث قالوا
الصواب ان يقول او ملزومه بدل لازمه اذ لا يلزم من انتفاء الملزوم الذى هو الامر انتفاء اللازم
الذى هو الارادة وصححوا النسخة او لازمه بحمله على معنى الملزوم كما وقع فى عبارة ابن الحاجب وام
المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام بمعنى انها لا توجد بدون الهمزة ~~او بحمل المدلول على المدلول الصحيح~~
~~الظاهر جدا~~ والعجب من بعضهم انه اختلط بين المطلبين المذكورين فقرر المقام لاجل التصحيح بان يقال
كون الشرور والمعاصى غير مأمور بهما يستلزم كون ضديهما اعنى الايمان والطاعات مأمورا بهما وكونهما
مأمورا بهما يستلزم كونهما مرادين له تع وكونهما مرادين له تع يستلزم كون ضديهما اعنى الشرور والمعاصى
غير مرادة له تعالى ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا انتهى ولا يخفى انه تخليط بين المطلبين وخروج
عن سوق المقام واما ما قيل من انهم انما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة
مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم قسموا ارادة الواجب تعالى الى قسمين ارادة قسرية
توجب وقوع المراد قطعا ويكون ذلك فى غير افعال العباد من فعل نفسه تعالى وارادة تفويضية
لا توجب وقوع المراد ويكون ذلك فى افعال العباد ولا تكون تلك الارادة الا بالامر فعلى هذا يتجه عليهم ان

حنبوريم
ومنهم من قال اللام فى قوله الارادة هو
للاستغراق والمراد كما ان اللزوم هو
اللزوم وجودا وعدما او المعنى
ان الارادة اما مدلول الامر
او لازمه وجودا وعدما بحيث
اذا وجد الامر وجد الارادة
واذا انتفى انتفت هذا ولا يخفى
انه بعيد بكونه تحقيقا لا ينطبق حاصله
الى قوله ~~بلزمه~~ او لازمه لان الله
الوجود وعند الوجود والانتفاء
عند الانتفاء مستفاد من قوله
مدلول الامر فى تقديم منه

ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة التفويضية لا انتفاء مطلق الارادة فلم لا يجوز ان تكون الشرور
والمعاصى مرادة له تعالى ارادة قسرية كما ذهب اليه اهل السنة فالتقريب المذكور غير تام فقد غفل عن مرادهم
ههنا لان مرادهم ههنا نفى الارادة التفويضية فى الشرور والمعاصى فلا كلام فى التقريب نعم يرد عليهم ان
افعال العباد مخلوقة له تعالى على ما ثبت بالبراهين فالشرور والمعاصى مخلوقة ومرادة له تع قطعا
لكنه نزاع فى خلق افعال العباد فبعد تسليم ان افعال العباد مخلوقة لهم كما ههنا لا مجال لمنع التقريب
فلا بد من الجواب الاتى وان زعم القائل ان مآل ما ذكرنا الى الجواب الاتى ايض فيرد عليه ح ان الجواب عن
الدليل المذكور هو ما ذكره الشارح لا ما ذكره فظهر من هذا البيان ان مبنى النزاع ههنا هو النزاع فى مسئلة
خلق الاعمال لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب قيل كلمة ما اما مصدرية فالمعنى بارادة الله
تع واما موصولة بحذف العائد فح هى عبارة اما عن الخلق والايجاد واما عن المخلوق الموجود ففى
العدول عن قولهم ههنا لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعرة عبارة
عن الارادة الازلية على ما فصله فى شرح المواقف وعلى الثانى اشارة الى ما ذكره التفتازانى فى شرح
العقايد من ان القضاء بمعنى الفعل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق الارادة بعد الارادة
او عن تعلق التكوين عند مثبتيه وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم ههنا المقضى من حيث الايجاد
كما يأتى فى المحصول الاتى لكن الملايم لظاهر جوابهم الاتى احد الاولين انتهى اقول لا معنى للرضاء بصفة
من صفات الله تع بل الرضاء انما يكون بتعلق تلك الصفات او باثارها من المقضيات وهذا مما لا سترة
فيه فحمل كلمة ههنا على المصدرية فاسد على انه بعيد جدا عن سوق الاستدلال اذ الكلام انما هو فى وجوب
الرضاء بالشرور والمعاصى فلا معنى فى بيانه لان يقال لان الرضاء بارادته الازلية واجب فالحق
ان كلمة ما ههنا موصولة وانها اما عبارة عن الخلق والايجاد كما هو الملايم لظاهر الجواب الاتى واما
عبارة عن المخلوق الموجود كما هو الملايم للاستدلال المذكور ههنا ولما كان هذا فاسدا على ما اشار اليه
بقوله والرضاء بالكفر كفر دفعه فى المحصول الاتى بانه لا محذور فى الرضاء بالمقضى من حيث الايجاد
هكذا احقق المقام مجتنبا عن العناد والرضاء بالكفر كفر وكذا بالمعصية معصية ايض
وتركه لظهوره والاكتفاء بالاول ايض ولم يعكس الامر لان الاول اشد من الثانى هنا ثم هذا
اشارة الى بطلان التالى وتقرير الدليل لو كان الكفر والمعاصى مرادة له تعالى لوجب على الكافرين
والعاصين رضائهم بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المؤمنين والمطيعين رضائهم بكفر غيرهم و
عصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة لكانت بقضاء الله تع
والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضاء الشخص بكفر نفسه كفر
مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايض فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان

فليس بكفر بؤيّده قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم كذا ذكروه وعندى ان الرضاء بالشيء يستلزم المحبة والاستحسان به اما ظاهرا او باطنا
او باطنا فقط والكل كاف فى لزوم الكفر فى الرضاء به فلا حاجة الى التقييد بالاستحسان فى صورة الرضاء بكفر الغير
واما قوله تع فليس من قبيل الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان بل من قبيل تمنى موته على الكفر لينتقم الله
تعالى منه ومن البين ان التمنى ليس برضاء بل لو كان ترجيا لم يكن رضاء ايض الا يرى ان المريض يطلب
المعالجة الشاقة ليتشفى من مرضه مع انه لا يرضى بتلك المعالجة فافهم فقد خالفنا فى هذا التقرير لما
ذكره الفقهاء فضلا عن غيرهم تخليصا للكفر عن نسبته الى سيدنا موسى عليه السلام وان صدر ذلك عن بعض الفقهاء
قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة تعلقه اكتفى به فى الاستدلال ههنا لما قيل انه
لا قائل بالفصل فاذا لم يكن الكفر مرادا له تع لم يكن المعاصى مرادة له تع ايض فلا يرد ان التقريب غير تام
لعموم مدعاهم للكفر والمعاصى على انه معارضة لاهل السنة فى مدعاهم بان الكل مراد الله تع فيكفى فى ذلك
انه بعض الاشياء وهو الكفر غير مراد له تع واما ما قيل من ان الرضاء ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة
هو العلم بالنفع اوالميل التابع له فلا يكونا متحدين فلعلهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم
بينهما ليكون الاية بمعونة ما ذكره فى الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصى
ايض فليس بشىء لان كون الرضاء عبارة عن ترك الاعتراض انما هو عند اهل السنة فلم لا يجوز ان يكون
عندهم عين الارادة بالمعنى الذى ذكروا فيها على ان دلالة النص التى ادعاها تمة لان الرضاء وان كان
عين الارادة لكنها ليست بارادة مطلقة بل مقيدة ههنا اعنى ارادة الكفر فلا يتم التقريب الا بما ذكرناه
هذا واجيب عنه كما فى المواقف بان الرضاء ترك الاعتراض والله تع يريد الكفر للكافر ويعترض عليه
وان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس بمأمور بارادتها وهو مأمور بتركه الاعتراض عليها فالرضى
اعنى ترك الاعتراض يغاير الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة اقول
قد اشرنا الى ان لهم ههنا مطلبين الاول ان ايمان الكافر وطاعة العاصى مرادة له تعالى لكونهما مأمورا
بها ودليلهم عليه هو ان الامر يستلزم الارادة وتركه الش استدلالا وجوابا لعدم كونه من جملة الكاشفة
والثانى ان كفر الكافر وعصيان العاصى غير مراد له تع لكونهما غير مأمور بهما ودليلهم عليه ما سبق من ان
الارادة تستلزم الامر على ما هو المستفاد من قولهم المذكور ان الارادة مدلول الامر او لازمه فظهر من
هذا الدليلين انهم ادعوا التلازم بين الامر والارادة كما حققناه سابقا فى قوله او لازمه بحمله على اللازم
المساوى فعلى هذا فقوله الامر قد ينفك عن الارادة بظاهره جواب عن دليلهم الاول وهو ظ وبما هو
لازم له قطعا وهو ان الارادة قد ينفك عن الامر ~~ بظاهره~~ جواب عن دليلهم الثانى المذكور ههنا
وانما قلنا بلزوم الثانى للاول لان وجود احد المتساويين بدون الاخر يستلزم وجود الاخر بدونه
الا على ما ادعاه المنكر ههنا

بدونه قطعا وانما الى فى الجواب بما هو ظاهر فى الجواب عن الاستدلال الاول مع ان الظاهر ان يورد الجواب
بظاهره عن دليلهم الثانى المذكور ههنا اشارة الى ان الجواب عن الدليل الدليل يستلزم الجواب عن الدليل
الثانى المذكور ههنا فكانه سلك طريقة المبالغة ولك ان تقول اكتفى فى مقام الاستدلال بالدليل الثانى
لهم وفى مقام الجواب بالجواب عن الدليل الاول لهم لانهم لما ادعوا التلازم بين الدليلين ادعى الش التلازم
بين الجوابين على ما قررناه ففى ما ذكره ههنا من الدليل الاول والجواب عنه صنعة احتباك فتدبر لما قررناه
لك واذا عرفت هذا فالحال فى المثال ايض كذلك لان فى صورة الاختبار والاعتذار وجد الامر
بالفعل دون الارادة ويلزمه ان يوجد ارادة العصيان بدون الامر به وهو محقق فى صورة الاعتذار
قطعا فالمثال المذكور بظاهره يوافق قوله الامر قد ينفك عن الامر ارادة فالمثال بظاهره سند للجواب عن الدليل
الاول وبلازمه سند للجواب عن الدليل الثانى فحاصل هذا الجواب انا لا نسلم انهما اذا لم تكن مأمورة لم تكن
مرادة كيف وكل منهما قد ينفك عن الاخر كما فى المثال المذكور ولما كان الملازمة مدللة توجه المنع الى دليلها
بان يقال لا نسلم ان كل ارادة اما عين مدلول الامر او لازمه المساوى كيف وكل منهما قد ينفك عن الاخر
فلا يتصور هنا العينية ولا التلازم وبهذا البيان اندفع ما اوردوه من ان الملائم لهذا الجواب
نسخة او ملزومه سابقا لا نسخة او لازمه وظهر ايض فساد ما قرره بعض الناظرين من انه لما كان
لهم مطلبان وكان الاول متروكا ههنا سؤالا وجوابا وكان غرض الش هو الجواب عن الثانى وكان الجواب بظاهره
مع المثال المذكور لا يطابقه فلا بد ان يقرر بان يقال فى صورة الاعتذار فعل العبد مأمورا به غير
مراد وعصيانه مراد غير مأمور به فهناك امران امر موجود وهو الامر بالفعل وامر معدوم وهو الامر بالعصيان
فالمراد من الامر المنفك فى هذا الجواب هو الامر المعدوم اعنى الامر بالعصيان لوجهين الاول ان انفكاك
الشىء عن الشىء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه المنفك كانفكاك الملازم عن الملزوم
ولذا كان هذا مستحيلا دون عكسه الثانى ان وجود الامر بدون الارادة جواب عن دليلهم الاول دون
الثانى مع انه لا بد ههنا من الجواب عنه بل كلام الش انما يلائم فالمراد من القول المذكور انما هو وجود الارادة
بدون الامر فعلى هذا كان المناسب للش ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريد بدل قوله فانه يأمر العبد
ولا يريد اه الا ان يقال انه كناية عن ذلك عدل عنه فى اللفظ للاشارة الى الجواب عن دليلهم الاول ايض
ولا يخفى فساده على الفطن اذ لا وجه للعدول عن ظاهر القول المذكور من وجود الامر بدون الارادة
وقيله على مادة انفكاك الملزوم عن اللازم قياس مع الفارق لانهم ادعوا التلازم بين الارادة
والامر والمجيب بصدد نفى التلزوم بينهما مطلقا ثم ان هذا الكلام جواب عن كلا الدليلين كما قررناه فما ادعاه
من ان المناسب للش ان يقول فانه لا يأمر اه انما هو على فهمه وكم من عائب قولا صحيحا فالحق فى توجيه
المقام ما اشرنا اليه كامر المختبر فان السلطان اه اقول هذا هو الوجه الثانى من الوجوه

وان لم يوافق لظاهر الدليل السابق

جمهور الناظرين

جمهور

کلنبوی

الثلثة الموضحة للسند المذكور كما اشار اليه فى المواقف فما قيل فى البيان كامر المختبر لغلامه بانه هل يطيعه ام لا فانه قد
يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا فى المواقف فلعله خلط بين الوجهين المذكورين فيه لا يقال لا اختبار
فى صورة الاعتذار لان الاختبار يقتضى الشك والسيد الآمر جازم بان العبد يخالف امره لانا نقول فائدة
الاختبار والامتحان تعود الى السلطان لانه شاك فى امتثاله لامر سيده وهذا القدر يكفى فى اطلاق المختبر
على الآمر الجازم على ان كون الامر جازما بالمخالفة ممنوع بل الظاهر ان المخالفة راجحة عنده ولا يلزم فى الامتحان
ان يكون الطرفان على السواء بل يكفى فيه ايضا الرجحان مع انه يجوز ان يكون اضافة الامر اضافة الى المفعول
وصيغة المختبر على لفظ المفعول وعلى هذا يكون الآمر غير المختبر بكسر الباء اعنى السلطان فلا غلط فى اطلاق
لفظ المختبر قطعا واما ما قيل من ان اطلاق لفظ المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا فى سائر الاوقات
وانه لم يوجد الاختبار فى صورة الاعتذار اذ المعتبر فى صدق عنوان الموضوع على ذاته هو الصدق
بالفعل عند الشيخ ولو فى احد الازمنة كما فى قولهم كل نائم مستيقظ فليس بشئ اذ الكلام فى صورة الاختبار
والاعتذار فكما ان الثانى موجود ههنا بالفعل كذلك الاول ايضا فلو لم يوجد الشك بالفعل من الامر
لم يوجد الاختبار ح فلا يوجد الاعتذار ايضا فانه يأمر العبد ولا يريد منه اه قال فى شرح المواقف
قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه
قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان فى الامر به فائدة واقول ان اراد السائل انه لما لم يكن هنا ارادة لم يوجد الامر
هنا الا صورة لا حقيقة لان الامر يستلزم الارادة فهو مصادرة قطعا وان اراد انه ليس ههنا امر والمثال
مفروض محض فهو مخالف للواقع وان اراد انه وان كان هنا ارادة ظاهرية هى مدار التكليف لكنه لما لم يوجد
هنا ارادة باطنية يكون الامر صوريا لا حقيقيا فهو مع كونه اول الكلام كما اشرنا اليه يرد عليه انا لا نسلم انه
يلزم الارادة الباطنية فى الامر حتى يلزم من انتفائها كونه صوريا لا حقيقيا والحق ان مدار الامر على الحالة
الذهنية التى هى عبارة عن الطلب لا عن الارادة وتلك الحالة موجودة فى هذه الصورة بشهادة الوجدان
فالموجود هنا الامر صورة وحقيقة ثم ان تلك الحالة الذهنية هى مدار التكليف طلبا وهو اعم من الارادة فلا
يرد على اهل السنة من انه اذا لم يكن الامر مستلزما للارادة كيف يصح التكليف بقوله تعالى آمنوا بالله تع
واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وغير ذلك وكذا كيف يصح النهى بقوله تع ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
ولا تقربوا الزنا وغير ذلك لان الكل صيغ استعملت فى معانيها والحال انه يمتنع الاستعمال بدون ارادة
المعانى وذلك لان معناها انما هى طلب مدلولاتها لا ارادتها ومدار التكليف انما هو الاول لا الثانى
ومن البين ان الاول موجود فى هذه الصور قطعا وانكاره مكابرة هكذا حقق المقام وعن الثانى
ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى اه حاصله انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب
الرضاء به فالملازمة ممنوعة كيف وانها اذا كانت مرادة تكون مقضية لا قضاء وان اريد انها اذا كانت مرادة

مرادة تكون مقضية لا قضاء وان اريد انها اذا كانت مرادة كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء
به فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اذ وجوب الرضاء ح انما هو بالقضاء دون المقضى وذلك
مطابق للواقع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء دون المقضى هذا ولك ان تقول اذا اريد بقوله لوجب
الرضاء به لوجب بالشرور والمعاصى المقضية الحاصلة بالقضاء فمم كيف والواجب انما هو الرضى بالقضاء
لا بالمقضى وان اريد انه لو كان كذلك لوجب الرضا بقضائها فمسلم لكن لا ضرر فى هذا الواجب بل هو الواقع
وما يقال من ان القضاء صفة من صفاته ولا معنى للرضاء بنفس تلك الصفة الا يرى ان المبتلى اذا قال اذا رضيت
بقضاء الله فانما يريد به الرضى بمقتضى تلك الصفة من المقضيات لا بنفس تلك الصفة فمردود بان القضاء
فى قولهم الرضاء بالقضاء واجب ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها من الفعل والايجاد ومن البين
ان للرضاء به معنى صحيحا وبهذا ظهر ان كلمة ما فى قول الشارح سابقا لان الرضاء بما يريده موصولة لا مصدرية
كلنبوی كما توهم وان اعترف المتوهم ههنا بلزوم كونها موصولة وقوله ومحصله اه دفع لما يمكن ان يورد على ظاهر الجواب
من ان القضاء على ما ذكره عبارة عن تعلق القدرة مثلا من الفعل والايجاد ومن البين ان ذلك التعلق موجب
لوقوع المتعلق فوجوب الرضاء بالقضاء يستلزم وجوب الرضاء بالمقضى ايضا مع ان ذلك فاسد على ما ذكره
المستدل وحاصل ما اشار اليه فى دفعه انا سلمنا ان وجوب الرضاء بالقضاء يستلزم وجوب الرضاء بالمتعلق
ايضا لكن لا فساد فى وجوب الرضاء به لان وجوب الرضاء بالقضاء انما يستلزم وجوب الرضاء بالمتعلق
من حيث ايجاده ونسبته الى الفاعل لا من حيث ذاته واتصاف المحل به كسبا فاللازم ح انما هو وجوب
الرضاء بالمتعلق من حيث الايجاد والانتساب الى الله تعالى وذا ليس بمحذور وانما المحذور فى الرضاء
بالمتعلق من حيث ذاته واتصاف المحل به كسبا وذا ليس بلازم من وجوب الرضاء بتعلق تلك الصفة
الموجب لوقوع المتعلق وبالجملة فالمنكر ههنا انما هو التعلق من حيث ذاته ومن حيث كسب المحل اياه واتصافه
به لا من حيث ايجاد الفاعل اياه وخلقه لان ذلك الايجاد والخلق قد يتضمن مصالح فكيف يتصور انكار
ذلك المتعلق من حيث خلقه وايجاده ولما ورد عليه انه كيف يستحسن عند العقل ايجاد تلك المعاصى
وخلقها بناء على احتمال تضمنه المصالح كيف وفيه تضليل كثير من العباد وذا مستقبح عقلا ولو
لمصالح دفعه بقوله ومع قطع النظر اه وحاصله انا لا نسلم ان ما يتضمن مصالح يكون مستقبحا عقلا ولو سلم انه
لا مصالح فى خلق المعاصى وايجاده فلا يصح ههنا ايضا لانا لا نقول بالحسن والقبح العقليين بل الحسن والقبح
شرعيان عندنا وقد ورد فى الشرع ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهو تعالى فعال لما يريد
فايجاده تعالى كل شئ حسن لا قبح اصلا فى ايجاده على الاطلاق ولا فيما اوجده من حيث ايجاده فالرضاء
بايجاده وبما اوجد من حيث ايجاده فالرضاء بايجاده وبما اوجد من حيث ايجاده واجب من غير
استقباح فيه من الشرع قطعا على ما عرفت ومن غير التفات ههنا الى الاستقباح العقلى لعدم كونه

مذهبا عندنا وبما قررنا في البيان بقولنا انما المحذور في الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته واتصاف المحل به كسبا
ظهر فساد ما قيل ههنا من ان مآل الاتصاف ههنا الى المحلية والقابلية ولا معنى للاعتراض والانكار على القابل
وان صدر امثاله عن الجاهل بل الاعتراض والانكار انما هو على الفاعل ولو كسبا فالجواب المذكور غير تام على مذهب
الاشعري وان زعم الاشاعرة منهم المص والشارح صحته على مذهبهم ايض فالحق ما ذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب
العبد والمرضي ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لمصالح فلا
اشكال اصلا على مذهبهم وان بقي ذلك الاشكال على مذهب الاشاعرة انتهى ملخصا وذلك لان المحلية والقابلية
التي اشار اليها الاشاعرة ليست هي القابلية المحضة من غير مدخل لها في الفعل اصلا لان ذلك انما هو مذهب الجبرية
المحضة ليس الا بل المراد القابلية والمحلية التي لها مدخل في الفعل وان لم يكن ذلك الفعل بتأثير قدرة العباد
عندهم والحق انهم لا ينكرون الكسب ايض وان كان ذلك الكسب اضطراريا وهذا القدر يكفي في كون الاتصاف
بالمعاصي منكرا عندهم ايض الا يرى انه لو لم يكن للعبد قدرة وصرف ارادة لما اوجد الله تعالى الفعل عقيبهما
باجراء عادته تعالى وان كان ذلك القدرة والصرف من الله تعالى على ان بعض المحققين دفع النزاع بين
الاشعرية والماتريدية وقد حققنا سابقا وعلى كل تقدير فلا اشكال ههنا على مذهبهم ايض وعن
الثالث بان الطاعة اه قال شارح المواقف قال الامدي ويدل على ان الطاعة ليست موافقة الارادة
انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد
منه طاعة كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة
انتهى اقول لعل ما ذكره من المثال مبني على عدم استلزام الارادة للامر كعكسه في مثال الاعتذار السابق
فبعد ما اورد المثال المذكور استدل عليه بالعرف ايض فما قيل من ان مراد المعتزلة من ان الطاعة تحصيل
مراد المطاع ليس على اطلاقه بل تحصيل ما علم فيه ارادة الآمر اما بالامر البالغ الى المامور او بالعقل بناء
على القول بالحسن والقبح العقليين فالوجه الاقتصار على العرف الدال بظاهره على خلاف ذلك مردود
اذ الحسن والقبح العقليان باطلان عند الاشاعرة وكون مرادهم من ذلك القول تحصيل ما علم فيه ارادة
الامر بالامر البالغ الى المامور اول الكلام كيف والمجيب بصدد منعه والامدي بصدد تأييده ثم ان
الامر في مثال الاعتذار السابق كالامر فيما ذكره الامدي فما يقول القائل في صورة الاعتذار يقول الامدي
فيما ذكره من المثال فالحق ان ما ذكره الامدي لا يخرج عن متانته كما اشار اليه الشريف واما ما قيل ايض في رد ما ذكره
الآمدي من انه لو امر شخص شخصا بشيء فوقع المأمور به من المأمور ولا شعور له بالامر فانه لا يعد منه طاعة
فلو تم ما ذكره الامدي في الارادة لدل هذا ايض على ان موافقة الامر ليست طاعة فليس بشيء اذ لا بد في الامر
من المخاطبة والشعور والصورة المذكورة من قبيل الاتفاقيات فلذا لا تعد طاعة ولا كذلك الارادة فانها
امر باطني لا يلزم فيه المخاطبة والشعور فمع وجودها لم تعد طاعة لعدم وجود الامر في تلك الصورة بخلاف

بخلاف ما ذكره القائل اذ لم يوجد الامر فيها والكلام في وجوده وبالجملة فما ذكره قياس مع الفارق قطعا قلت
ويلزم ان يكون العبد في المثال اه اتفق كثير من الناظرين على انه ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك
اي كون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لزم ان يكون مخالفة ما امر عصيانا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه
ان يكون العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد ولم يأت بالمأمور لقصد تخليص سيده
عن العقاب مع انه مطيع في هذه الصورة وان كان عاصيا في سائر الصور واللازم باطل مستلزم لاجتماع
الاطاعة والعصيان في العبد في وقت واحد فالواو في قوله ويلزم عطف على المقدر كما اشير اليه
وفي قوله ولو خالفه للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لو للاتصال
اشارة الى هذه الصورة الجزئية انتهى بعبارة بعضهم ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الطاعة اذا كانت تحصيل
ما امر به المطاع على ما هو الجواب كيف يكون العبد مطيعا ولو في الصورة المذكورة ولو علم واتى بما يرضاه
السيد لقصد التخليص فلا يلزم اجتماع الاطاعة والعصيان اصلا فالحق ان قوله ولو خالفه ولم يأت بالمأمور يأبى
عن كون هذا الكلام ايرادا على الجواب واما ثانيا فلان ربط قوله ولو خالفه بما قبله على معنى ولو علم بما يرضاه
السيد ولم يأت بالمأمور لقصد التخليص وجعل قوله مطيعا خبرا بعد خبر بعيد جدا مع ان العبد مطيع
في صورة المخالفة سواء قصد التخليص وسواء علم رضاء السيد او لا على ان المثال المذكور مبني على عدم
نصب القرينة على مراد السيد بل الظاهر ان قوله ولو خالفه اه اشارة الى لزوم الاجتماع من وجه آخر غير
السابق كما قرره بعضهم واما ثالثا فلان الجواب المذكور مسلم عند الائمة فحمل قوله قلت ويلزم اه على اعانته
اولى من الحمل على رده مع ان المثال المذكور لا يرتضي به المعتزلة فكيف يصح به رد ما اجاب به الائمة فالحق
ان هذا الكلام نصرة للجواب الثالث ولا يأباه قوله ولو خالفه كما توهم لانهم لما جعلوا الطاعة تحصيل مراد
المطاع جعلوها تحصيل ما امر به المطاع ايض اذ الارادة عندهم عين الامر او لازمه المساوي فلا يأبى
هذا الكلام عن كونه نصرة للجواب الثالث بل يأبى عن كونه ايرادا عليه على ما اشرنا اليه فحاصل كلامه ان
الطاعة تحصيل ما امر به المطاع كما ذكره الائمة اذ لو كانت تحصيل مراد المطاع كما ذكروا والحال ان الارادة
عين الامر او لازمه المساوي عندهم لكانت الطاعة تحصيل ما امر به المطاع ايض فيلزم ان يكون مخالفة
كل امر عصيانا ويلزم ان يكون العبد في المثال عاصيا لمخالفته للامر مطيعا لموافقته لارادة السيد
ورضاه في صورة المخالفة كما وجد العصيان وجد الاطاعة وبالعكس واللازم باطل بداهة فكذا الملزوم
فقوله ويلزم اه عطف على مقدر كما اشرنا اليه وقوله ولو خالفه اه كلام مستقل اشارة الى الاجتماع من وجه
آخر على ما يقتضيه ما وجد في بعض النسخ من قوله يكون مطيعا او مربوط بسابقه على ان يكون كلمة لو وصلية
من غير ان يكون بالمعنى الذي ذكروا فيه كما اشرنا الى فساده ولك ان تقول هو قيد لقوله مطيعا وبالجملة
فالمعتزلة لما اعترفوا بوجود الارادة في صورة الامر لزمهم ذلك اي اجتماع الاطاعة والعصيان في المثال

المذكور بخلاف اهل السنة فانهم لما ذهبوا الى وجود الامر بدون الارادة وكان الطاعة عندهم تحصيل ما امر به
المطاع لا يلزمهم الاجتماع المزبور ولو فى المثال المذكور ثم اقول فعلى ما قررنا قوله ولا شك اشارة الى دفع ما يكون
الذي يرد على لزوم اجتماع الاطاعة والعصيان فى المثال المذكور على ذلك التقدير بان يقال لو وجد الاطاعة
فى الصورة المذكورة لما اعتذر السيد عند السلطان لكن صح الاعتذار فلم يوجد فيها الا العصيان وحاصل
ما اشار اليه فى دفعه بهذا القول انا لا نم انه لو وجد الاطاعة فيه لم يصح الاعتذار لان مدار صحة الاعتذار
انما هو على العصيان فى حضور السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال من كون تلك المخالفة مرضية للسيد ولا ينافى
ذلك كونه طاعة فى الواقع لكونه تحصيل المراد فالاجتماع المذكور لا ينافى تمام الاعتذار لكونه مبنيا على جهله
بحقيقة الحال الا ترى ان السلطان لو علم حقيقة الحال من كون تلك المخالفة مرضية للسيد لا يتم ذلك الاعتذار
اذ للسلطان ان يقول للسيد حينئذ ان الغلام بما هو مرضى لك فهو مطيع لا عاص اذ لو كان عاصيا لادى عدم امرته
فيؤدى الى عقابك وبهذا البيان اندفع اوهام منها ما قيل ان المراد من علم السلطان بحقيقة الحال هو علمه بعلم
الغلام بما يرضاه السيد ويكون مخالفته لقصد التخليص لان ذلك مبنى على كون قوله قلت ويلزم اه ايرادا
على الجواب الثالث وقد بينا فساده ومنها ما قيل ان حقيقة الحال معلومة للسلطان ههنا لان امر السيد للعبد
كان بعد الاعتذار القولى وذلك لان الاعتذار القولى لا يقتضى كون السلطان جازما فى كون العبد عاصيا
ما لم يمتحن عنده حتى يكون جازما فى كون تلك المخالفة مرضية للسيد لان مطمح نظر السلطان بعد الاعتذار
القولى انما هو علمه بالامتحان على انه لو كان السلطان جازما يكون تلك المخالفة مرضية للسيد لما كان
العبد جازما به ايض ويكون السلطان جازما بعلم العبد بذلك ايض مع انه لا علم للعبد بذلك ههنا كما
حققناه وبهذا اندفع ههنا ما قيل فى دفع القيل المذكور من ان المراد بحقيقة الحال هو علم السلطان
بعلم الغلام بذلك وذا غير موجود بعد الاعتذار القولى وانما الموجود فقط هو علم السلطان بكون
تلك المخالفة مرضية للسيد ثم لو وجد فيه علم العبد بذلك وعلم السلطان بعلمه بذلك فالوجه فى دفعه ما اشرنا
اليه من ان مقصود السلطان هنا هو الامتحان ومقصود العبد هو التخليص من ضروب السيد وليس
للسلطان ولا للعبد التفات الى غير مقصودهما هذا وهذا واضح والنخفى على القائل الثانى وبنى
على الفساد الذى زعمه فى تقرير المقام ومنها ما قيل من ان الغلام انما يكون مطيعا فى المخالفة لو علم ارضاء
السيد فى المخالفة وذلك لان الطاعة تحصيل مراد المطاع ومرضيه سواء علم او لا كما فى المثال المذكور
على ما حققناه ومنها ما قيل فى دفع ايراد الشارح من ان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو
فى المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد
بالامر الضمنى اخفاه السيد عند السلطان لاجل الاعتذار وذلك لانا نختار الاول ولا نم انه عاص فى
المخالفة كيف وقد اتى فيها بما يرضاه السيد فيكون مطيعا ايض ثم ان قوله فى الشق الثانى لكن لا باعتبار

لا باعتبار تحصيل المراد مكابرة ولعل هذا الكلام لبشقيه مبنى على ان يكون قوله قلت ويلزم اه ايرادا على الجواب وقد
عرفت ما فيه واما ما قيل فى دفع ~~الترديد~~ الترديد المذكور انفا من ان العبد عاص باعتبار مخالفته للامر الصريح
ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمنى فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايض فليس بشئ لان هذا ايض مبنى
على ان يكون قوله قلت ويلزم اه ايرادا على الجواب وقد عرفت ما فيه على انه على هذا يكون بطلان اللازم ممنوعا اذ لا
استحالة فى اجتماعهما فى الواقع فى الامر الحقيقى للعبد فى المثال المذكور على تقدير ان يكون الطاعة تحصيل مراد
المطاع وما امر به ايض على ما زعمه المعتزلة على ما اخترناه فى توجيه المقام وذلك اللازم واضح لزومه وفساده
على ما حققناه فلا تغفل وعلى كلام الشارح ههنا وان غفلوا عن حقيقة الحال والتوفيق من الله المتعال
ويمكن ان يقال اه اقول لعله بعد ما اشار الى الجواب عن ادلتهم مفصلا وبعد ما ابدى الجواب عن مجموع الادلة ايض
ولك ان تقول انه ظاهر فى الجواب عن الدليل الرابع ولذا لم يذكر الجواب عنه سابقا هذا وتقرير كلامه الامر
امران امر تكوينى ايجادى يحصل به التكوين والايجاد ويلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور كما اشار
اليه بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لا تشريعى ولا ندوينى يوضع له الشرع والتكاليف
ويدون احكامه فى الكتب ولذا لم يكن مدار الثواب والعقاب فالمأمور هو الشئ الممكن فى
حال العدم والمأمور به كونه ووجوده ومن البين ان لا شئ من الممكنات بمختار فى وجوده فيكون شاملا لجميع
الكائنات غير مختص بافعال العباد وامر تشريعى يوضع له الشرع والتكاليف وتدوينى يدون احكامه
فى الكتب اصولا وفروعا لا يلزم منه وقوع المأمور به غير شامل لجميع الكائنات بل مختص بافعال العباد
وعليه لا على الامر الاول مدار الثواب والعقاب لكونه مختصا بافعالهم ففى كلامه صنعة احتباك فما
قيل والاولى ان يقول وامر تكليفى لا يلزم منه وقوع المأمور منه ساقط وتقديم قوله عليه للحصر كما اشرنا اليه وبين
الامرين عموم من وجه لتحققهما فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثانى فى كفر الكافر
وعصيان العاصى والثانى بدون الاول فى ايمان الكافر وطاعة العاصى فالطاعة المأمور بها شرعا
هو الاتيان بما يوافق الامر الثانى التشريعى الذى هو مدار الثواب والعقاب والرضاء اى ترك
الاعتراض من جانب الامر يترتب عليه اى على الامتثال بهذا الامر فالضمير راجع الى الامر الثانى كما يقتضيه
القرب لكن بطريق الاستخدام فاندفع ما قيل من انه لا معنى لترتب الرضاء على الامر وانه على هذا الاوجه
لتاخير هذا الكلام عن التفريع وانه يوجب ايض استدراك قوله دون الامر الاول اذا خالف الثانى
بناء على ان الرضاء يترتب على الامر الثانى على كل حال سواء وافق الامر الاول او خالفه انتهى لان الكل
مبنى على ارجاع الضمير على الامر الثانى بدون اعتبار الاستخدام وليس كذلك لما عرفت واما ارجاع
الضمير الى الاتيان بمعنى ان الرضاء يترتب على الاتيان بما يوافق الامر الثانى فيما اذا توافق الامران
لا فيما اذا خالف الامر الثانى على ان يكون شرح قوله دون الامر الاول اذا خالف الثانى لخبر بوطالاتيان

ايض بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما دانو الامر الاول ولا يترتب عليه الرضاء فيما خالفنا لامر الثانى فبعيد
لفظا فى الارجاع دنى تعلق قوله دون الامراه بالاتيان وهو ظ ومعنى ايض لان الاتيان ظاهر فى الاختيارى
فلا يحسن تقدير الاتيان فى قوله دون الامر الاول بخلاف تقدير الامتثال مع القرب اللفظى ايض كما اشرنا اليه
اذا عرفت هذا فنقول على هذا لا يتم دلائلهم اما الاول فلان انتفاء الامر الثانى عن الشرور والمعاصى
لا يقتضى انتفاء الامر الاول فهى مرادة بالامر الاول التكوينى وهذا كاف فى المط واما الثانى فلان
المراد بالرضاء الواجب المؤدى الى الرضا بالكفر فى دليلهم هو الرضاء على المترتب على الامر الثانى دون
الرضاء الواجب المترتب على الامر الاول انا لرضاء الواجب المترتب عليه ليس بقبيح اصلا فلو كان الشرور
والمعاصى مرادة فانما يلزم ان يكون الرضاء الواجب بها كفرا بالنظر الى كونها مرادة بالامر الثانى دون
كونها مرادة بالامر الاول ومن البين انها ليست مأمورة بالامر الثانى فلا تكون مرادة فلا يلزم فيها
محذور لان الرضاء بها ح يؤل الى الرضاء بالايجاد او بالمقضى من حيث الايجاد فيؤل هذا الجواب الى الجواب السابق
من غير تكلف كما توهم واما الثالث فلان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع بالامر الثانى وذا لا يستلزم الارادة
لا تحصيل ما امر به المطاع بالامر الاول وان استلزمها واما الرابع فلان المراد من قوله ولا يرضى لعباده
الكفر انه تعالى لا يأمر لعباده فى الشرع بالكفر وهو الامر الثانى وليس معناه انه تعالى لا يوجد كفر عباده
بالامر الاول التكوينى فان ارادوا بان الرضاء بالامر الثانى هو الارادة فمم وان ارادوا ان الرضاء بالامر
الاول هو الارادة فمسلم لكنه غير مفيد اذ المنفى فى الاية الكريمة انما هو الرضاء بالامر الثانى ولكون هذا الكلام
ظاهرا فى الجواب عنه ترك الجواب سابقا عن الدليل الرابع لهم هذا واعلم ان بعضهم لما زعم سابقا ان قوله الش
قلت ويلزم اه ايراد على الجواب الثالث لا نصرة له قال ههنا بهذا الكلام كما يندفع ادلتهم يندفع ايض ما اورده
على الجواب الثالث من طرفهم بقوله قلت ويلزم اه وذلك لان ارادته تعالى وقوع شئ انما هو فى ضمن الامر
الاول الموجب لوقوع المأمور به لا فى ضمن الامر الثانى فكون الطاعة تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن
فى ارادة الواجب تعالى لعدم جواز التخلف فيها ممكن فى ارادة العبد لعدم اقتضائه وقوع المراد فبطل
احتمال ان يكون الطاعة تحصيل ما اراده المطاع اذ لو صح ذلك لكان العبد مختارا فى امتثال الامر
الاول وقد عرفت بطلانه اقول قد عرفت منا ان قوله قلت ويلزم اه نصرة للجواب الثالث لا ايراد
عليه فهو كلام من طرف اهل السنة فلا وجه لدفعه بهذا الكلام والحق ان كون الطاعة الاختيارية تحصيل
ما اراده المطاع كما انه غير ممكن فى ارادة الواجب تعالى كذلك غير ممكن فى ارادة العبد اذ لو اقتضت ارادة
الواجب تع لاقتضائها ايض وقوع المراد فاحتمال كون الطاعة تحصيل ما اراده المطاع كما يكون
باطلا بالنظر الى الامر الثانى كذا بالنظر الى الامر الاول من غير فرق فى ذلك بين ارادة الواجب وبين
ارادة العبد هذا ثم اقول وانما صدر هذا الكلام بلفظ الامكان اشارة الى ضعفه اما اولا فلان الامر

اى يعنى هذا الكون معنى الكلام والرضاء يترتب على الامتثال بالامر الثانى دون الامتثال بالامر الاول اذا خالفنا الامتثال بالامر الثانى اذ الامتثال بالامر الاول ضرورى لا يترتب عليه الرضا فعلى هذا لا يلزم هنا شئ الى لا لاستنادا اليه ولا غيره

فلا نهم ان ارادوا ان الطاعة تحصيل مراد المطاع بالامر الاول فهو خلاف الواقع والطاعة اختيارية لان الامر الاول ضرورى وان ارادوا ان الطاعة تحصيل مراد المطاع بالامر الثانى فمم لانه لا يستلزم الارادة وتلك ان تفهل ان الطاعة صح

وما ذكره من انهم ان ارادوا ان الطاعة تحصيل مراد المطاع بالامر الاول فليس كذلك لان الطاعة اختيارية وان ارادوا ان الطاعة تحصيل مراد المطاع بالامر الثانى فممنوع اذ ليس فى الامر الثانى ارادة فهو انما يكون صحيحا لو كان قوله قلت ويلزم اه على تقدير كونه ايرادا على الجواب الثالث كما ادعاه صح

الامر التكوينى ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين عند مثبتيه والجواب عنه بان
كونه جوابا اخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكوينى على حقيقته لا يدفع السؤال انما هو بعدم
الامر التكوينى على حقيقته وهو ليس بمندفع بعد بل الجواب ان كثيرا من الائمة الماتريدية ذهبوا الى ان
ايجاده تع حاصل بخطاب كن على ما هو صريح الاية الكريمة لكنه لما لم يكن مرضيا عند الاشاعرة
صدره بالامكان واما ثانيا فلان الامر التكوينى خاص بموجودات الكائنات المرادات مع ان من جملتها
اعدام المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصى والجواب عنه بان تلك الاعدام حاصلة
بترك الامر التكوينى وكان نفس الامر التكوينى تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة
له تع غير تام ايض اذ الكلام فيما يحصل بالامر الاول ولما كان هذا بعيدا عن لفظ التكوين لكونه متبادرا
فى الكون والوجود صدره بلفظ الامكان على ان من جعل التروك وجودية تكون عنده داخلة تحت
الامر التكوينى بلا نزاع كما كانت بهذا التاويل داخلة فى جملة الكائنات المرادات واما ثالثا فلان النزاع
ههنا انما هو فى كون الشرور والمعاصى مرادة بالامر الثانى لا فى كونها مرادة بالامر الاول اذ لا يعترف
الخصم بكونها مرادة بالامر الاول ولو اعترف به لارتفع نزاعهم ههنا فالكلام المذكور خارج عن محل
النزاع الا ان يقال اشار بهذا الكلام الى ان النزاع ههنا راجع الى النزاع فى ان افعال العباد مخلوقة
له تع او للعباد واما رابعا فلان مثل هذا الكلام متعلق باسرار القدر لا يقنع به الخصم فى تحقيق
الشرعيات واما خامسا فلان هذا الكلام يقتضى ان يكون الممكنات قابلة للامتثال بالامر الاول
وذلك يقتضى ان تكون متمايزة والمذهب انه لا تمايز للممكنات فى حال العدم الا ان يقال مال اليه كثير
من المتكلمين وهو الذى ذهب اليه السادات بأسرهم والمقصود ههنا دفع استدلالات الخصم لا سيما بما يوافق
مذهبهم كما ههنا لانهم من القائلين بالتمايز فعلى هذا يكون هذا الكلام الزاميا لهم ايض وههنا كلمات
اخر تركناها خوف الملام فاحسن التامل فى هذا المقام فانه من معارك الاعلام يتساقط فيها
الاوهام ويتحير عندها اولوا الافهام والاحلام قال المص اى متكلم بكلام هو قائم بذاته تعالى
على ما هو مدعى الاشاعرة فقوله لاجماع الانبياء على ذلك اشارة الى اثبات ذلك يعنى ان الانبياء
عليهم السلام اجمعوا على انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه يتصف بالكلام كالمتصف بالعلم ولما
لم يكن هذا مرضيا عند المعتزلة حيث زعموا انه تع متكلم بمعنى ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ والاصوات والحروف فى محالها او ايجاده
يقرأ على اختلاف بينهم اشار بحيث الش الى ردهم بقوله وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة
اه يعنى ان ما زعموه فاسد لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ومخالف للعرف واللغة ولا ضرورة
فى صرفها عن الظ كما صرفوا لكن مراد المعتزلة انكار كون الكلام صفة له تع لا اثبات كونه صفة له غير قائم
بذاته تع هذا فان قلت كيف يصح اثبات كونه تع متكلما بالاجماع الذى هو من الادلة الشرعية والحال ان ثبوت

الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة
معجزاته كما اشار اليه فى التلويح قلت ثبوت الشرع انما يتوقف على الكلام اللفظى لا على الكلام النفسى الذى هو المقصود
ههنا على ان توقف ثبوت الشرع على الكلام اللفظى ممنوع ايض اذ الشرع انما يتوقف على اعجازه وكونه مخلوقا
له لا لغيره لا على كونه متكلما به ومؤلفا له وانه ليس من تأليفات المخلوقين على ما اشار اليه بعض الافاضل حيث
قال الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفى لاثباته اعجاز قرآن فقوله للكلام اعم من الكلام النفسى ومن اللفظى
على ما اشار اليه المولى الخيالى وبهذا البيان ظهر انه لا دور فى اثبات هذا المطلب بالسنة ايض هذا ثم قيل
ذكر المص الكلام عقيب الارادة تنبيها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخره عن العلم والقدرة فان
الذى ينشأ عن الارادة لا محالة مسبوق بهما ورده بان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل
ما حصل بتأثير القدرة حادث فهذه المسبوقية صحيحة فى الكلام اللفظى الحادث دون الكلام القديم النفسى
المراد ههنا اقول لعل مراد القائل كون صفات الله تعالى صادرة عنه تع بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع
للوجوب فاللازم على هذا كون الصفات الحقيقية مسبوقة بالعلم والقدرة والارادة التى من اعتبارات
الذات على ما حققناه سابقا فلا محذور فيه فليتأمل قال المص حى قال فى المواقف وشرحه هذا ما اتفق
عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر كما اطبقوا عليه وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن
اختلفوا فى معنى حيوته تع لانه فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى واما قوة تتبع ذلك الاعتدال
سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا ولا يتصور الحيوة بشئ من هذه
المعانى فى حقه تعالى فقالوا انما هى كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى
وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه
بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملين
ترجيحا بلا مرجح واجاب الاولون عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة فانه لو كان
بصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات الوجودية فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة
اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ثم لما كان الاستدلال المذكور من الجمهور مبنيا على تماثل الذوات اشار الى
بطلان الاستدلال وقال والحق ان ذاته تع مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى هو لذاته الا
بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذى يقتضيه لذاته علة صحة العلم اولى
من جعلها نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل هذا كلامه فقد مال بهذا
الى مذهب الطائفة الاولى من كون الحيوة نفس صحة العلم والقدرة والش المحقق لم يلتفت ههنا الى الاعتراض
المذكور فقرر الكلام اولا ههنا على مذهب الجمهور من كون الحيوة صفة موجبة لصحة العلم والقدرة والتعليل
فى قوله لان الحيوة عندنا اه تعليل لما يستفاد من قوله حى اذ معناه انه متصف بصفة الحيوة بناء على

بناء على ان الصفات عندهم من الامور الاعتبارية فان القول بالاولى الثانى مع ان فى الاول اعترافا بزيادة الصفات على ما هو المذهب

على ان هذا القول وكذا ما قبله من قوله عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد بجميع الكائنات متكلم
وكذا ما بعده من قوله سميع بصير من فروع قوله سابقا متصف بصفات الكمال فالاتصاف ملحوظ فى الكل
وقد عرفت انفا انه دليل الكبرى دليل الاشاعرة على كونه تع حيا ولما كان قوله الحيوة صفة موجبة لصحة العلم
والقدرة مشتركا بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة كان تلك الصفة الموجبة اعم من ان تكون صفة حقيقية
او اعتبارية اذ لا يقول المعتزلة بالصفة الحقيقية ولذا اشار ثانيا بقوله وهى عندنا صفة زائدة على
العلم اه الى مذهب الاشاعرة فيندفع توهم الاستدراك ههنا قطعا ثم ان المناسب فى الموضعين ان يورد
القدرة بدل الارادة على ما هو المذكور فى كلامهم فلعله من قبيل الظهار وما خفى واعراض عما ظهر لان ما هو
موجب لصحة العلم موجب لصحة القدرة لثبوت الاول اعنى العلم بالثانى اعنى القدرة على ما سبق ولا كذلك
صحة الارادة فعلى هذا كان المناسب ايض ان يقول وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال لان الحى
عندهم من يصح ان يكون عالما قادرا على ما سبق لكنهم لما ذهبوا الى ان الكمالات للواجب وكذا للمبادى كلها
بالفعل لبرائتهم عما هو بالقوة بالضرورة اقام الفعال لمقام القدير اشارة الى ان المراد بصحة العلم
والقدرة كما لاته تعالى الممكنة له العارية عن شائبة القوة جدا وعلى هذا يحمل الحيوة فى الموضعين على حيوة
الواجب تع كما هو الظاهر من السوق فظهر من هذا البيان ان تأخير الحيوة عن العلم والقدرة والارادة
انما هو من جهة الثبوت بناء على انه يستدل بثبوتها له تعالى على ثبوت الحيوة له تعالى واما من حيث ذواتها
فهى موقوفة على نفس الحيوة وانما لم يتعرض الش للادلة السمعية فى اثبات الحيوة له تع كما تعرض لها فى اثبات
الكلام والسمع والبصر لما سبق منه من ان اثبات الارسال موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة والحيوة
وما قيل من انه مردود اما اولا فلما قدمناه واما ثانيا فلان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحيوة زائدة
موجبة لها وليس بشئ اما اولا فلما قدمناه ايض فى ذلك البحث واما ثانيا فلان ما اورده من الادلة السمعية
انما هو على كونه متكلما سميعا وبصيرا لا على زيادة هذه الصفات لان اثبات الزيادة سبق فى بحث الصفات
فعلى هذا لو اورد الدليل السمعى ههنا فانما يورد ذلك على كونه تعالى حيا لا على زيادة صفة الحيوة وقد
عرفت فى بحث القدرة ان مثله يستلزم المصادرة ثم بعد ما اورد الدليل على كونه تع قادرا عالما حيا سميعا
بصيرا متكلما سواء كان الدليل المذكور عقليا او سمعيا يستدل باطلاق هذه الصفات عليه تع على زيادة
المبادى وهما صفتان زائدتان اى على الذات لا على العلم والا لزم زيادة الشئ على نفسه
فى قوله كسائر الصفات لدخول العلم فيها وايض المراد مغايرتان للعلم والا لزم تشبيه الشئ بنفسه فى قوله
كسائر الصفات لدخول العلم فيها فمعنى كلامه انهما صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم
كسائر الصفات فقوله وليسا براجعين الى العلم من قبيل عطف اللازم على الملزوم هذا ويرد عليه انه
على هذا يلزم مغايرة الشئ لنفسه فى قوله كسائر الصفات لدخول العلم فيها فالحق ان المراد بقوله زائدتان

تعريض للكلنبوى فيما قرره ههنا

زائدتان على العلم اذ الزيادة على الذات سبقت فى بحث الصفات وان العلم خارج عن قوله كسائر الصفات
ليصح التشبيه وايضا لا معنى لزيادة الشئ على نفسه ويدل على ما قررناه قوله انفا وهى اى الحيوة عندنا صفة
زائدة على العلم والارادة كما فى سائر الصفات الكمالية حيث لم يتعرض فيه زيادة الحيوة على الذات مع عموم قوله
سائر الصفات الكمالية للعلم والارادة فلابد فيه من ان يراد ما عدا العلم والارادة فكذا الحال هنا فى الزيادة
والارادة كما يقوله اى بذلك الرجوع الفلاسفة اى فلاسفة الاسلام والاشعرى ايضا صرح به
فى بحث العلم فتذكر قال فى المواقف وشرحه اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه
فقالت الفلاسفة اى فلاسفة الاسلام والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم احتج الاولون بوجهين
الاول انهما تأثير الحاسة او مشروطان به وانه مح فى حقه تع الثانى اثبات السمع والبصر فى الازل
ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول واجاب الطائفة الثانية عن الاول بمنع ذلك اذ المعلوم
انهما لا يحصلان لنا الا بالتأثير ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثير
او مشروطين به ولو سلم انه كذلك فى الشاهد فلم قلتم انه كذلك فى الغائب فان صفاته تعالى مخالفة
لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثير ولا مشروطين به وعن الثانى ان انتفاء التعلق
فى الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما فى سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك بالفعل فى وقت
لا يوجب انتفائهما اصلا فى ذلك الوقت واستدلوا على ثبوتهما له تعالى بانهما مما علم بالضرورة من دين
محمد عليه السلام كسائر الضروريات الدينية والقران وكذا الحديث مملوة به بحيث لا يمكن انكاره ولا
تاويله كما اشار اليه الشارح بقوله للدلائل السمعية ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع
والابصار بدون الالتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر
صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس
على ما سبق لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمبصرات انتهى فعلم من هذا ان الشيخ
الاشعرى يخالف الفرقة الاولى فى قولهم بتوقف السمع والبصر على الالتين المعروفتين ويوافقهم فى قولهم
ان السمع والبصر فى الواجب تع علم بالمسموعات والمبصرات ويخالف الفرقة الثانية فى قولهم بان الاحساس
مطلقا ليس من افراد العلم بل هو ادراك اخر مغاير للعلم شامل لجميع الحيوانات سواء كان العلم مختصا
بالانسان كما هو المشهور ومن هنا ظهر وجه ما اورده شارح المقاصد على الاشعرى من ان جعل الاحساس
علما مخالف للعرف واللغة او شاملا له ولغيره من الحيوانات بناء على تجويز ثبوت العقل لها ومن هنا
جوز جمهور المتكلمين ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فيندفع بهذا ما اورده شارح
المقاصد على الاشعرى من الايراد المذكور انفا كما خالف الفرقة الاولى فى قولهم بان الاحساس فيما

فيما عدا الواجب ليس من افراد العلم بل هو ادراك اخر مغاير للعلم فيهم والحاصل ان الاشعرى خالف الفرقة
الاولى فى قولهم بالتوقف على الالتين وفى قولهم بان الاحساس فيما عدا الواجب نوع اخر من الادراك مغاير
للعلم لانه يقول بان الاحساس مطلقا من افراد العلم وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة فى انا اذا علمنا
شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر فلا شك ان هناك ادراكا اخر اوضح واجلى
من الاول اذ الثانى ادراك على الوجه الجزئى والاول ادراك له على الوجه الكلى وانما الشبهة فى ان ذلك
الادراك الجزئى هل يتوقف حصوله على الالة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى او لا يتوقف كما ذهب
اليه الفرقة الثانية مع الاشعرى وفى ان ذلك الادراك الجزئى هل هو نوع اخر مغاير للعلم كما ذهب اليه
الفرقة الثانية فى الكل والفرقة الاولى فى غير الواجب تع او من افراد العلم كما ذهب اليه الفرقة الاولى فى
الواجب تع والاشعرى فى الكل فنعلم عند الاشعرى والفرقة الاولى تعلقين ازلى ولا يزالى عند حدوث
المسموعات والمبصرات واما عند الفرقة الثانية فليس للعلم الا تعلق واحد ازلى ابدى لاعترافهم بحصول
الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس للواجب بعد حدوث المسموعات والمبصرات واما عند الاشعرى
والفرقة الاولى فالحاصل له تع هناك العلم التام الذى هو اجلى واوضح من الاول وذا ليس الا
بالتعلق الثانى الحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات وهذا هو ما اشار اليه المولى الخيالى حيث
قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق
على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق اخر وانكشاف اخر قبل حدوث المسموعات
والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف
السمع فلا يتحدان ومن تمسك به اى بالايراد المذكور على اثبات الصفتين المغايرتين للعلم لزمه ان
يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات فى السبع انتهى فالاشعرى خارج عن الاشاعرة ههنا
على مقتضى قاعدته كما نقلناه عن شرح المقاصد وقد صرح به بعض الافاضل ايضا فيكون داخلا فى قوله
واولهما غيرهم اه وان كان بينه وبينهم فرق من جهة القول بالتوقف على الالة وعدمه كما حررناه انفا ثم ان
الاشعرى والماولين المذكورين لما ذهبوا الى ان الادراك المتعلق بالمحسوسات فى الواجب تع من افراد العلم
احتمل كلامهم ان يكون مطلق العلم جنسا ويكون الافراد المندرجة تحته انواعا واحتمل ايضا ان يكون مطلق
العلم نوعا والافراد المندرجة تحته اشخاصا والاول ظاهر كلام المص فى المواقف والثانى مما اشار اليه
شارحه وعلى كل تقدير فلا محذور فى قوله فللعلم نوعان من التعلق اما على الاول فظ واما على الثانى
فلان التعبير بالنوعين يجوز ان يكون لكون احد الافراد وهو علم الواجب بغير المحسوسات نوعا والاخر
وهو علم الواجب بها شخصا فاطلق عليهما النوعين او لكون كل منهما متشخصا منحصرا نوعه فى ذلك
الشخص فاطلق عليهما النوعين اشارة الى ذلك فظهر بهذا فساد ما اورد على الخيالى ههنا فى قوله

المورد هو الكلنبوى رح

المذكور بان يقال اما اولا فلان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعرى فقط لا على مذهب الفرقة
الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم تشخصين من التعلق عند الاشعرى لا نوعين لما نبه عليه الشريف
فى شرح المواقف من ان الموجود ههنا انما هو تشخصان من التعلق والتعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار انتهى
لان الاول وارد على فهمه فى تحرير المقام والثانى مبنى على ظاهر العبارة وقد عرفت حقيقة الحال فى كل منهما واما
ما اورده عليه ثالثا من ان لزوم عدم انحصار الصفات فى السبع مدفوع عن الفرقة الثانية اى الجمهور
من الاشاعرة وغيرهم بان الظاهر ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما سبب عام للآلتين
فربما يحصل بدون الالة وغيره من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منهما سببا مساويا موقوفا
على الحاسة فانه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغة انما وضع الذوق على الادراك المترتب على الذائقة
بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تع بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل
لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصوله بهما ولا لما ورد السمع والبصر فى الشرع فى حق الواجب تعالى
فليس بشئ اذ الفرق الذى ذكره تحكم واذ بنى ذلك على ورود السمع والبصر فى حق الواجب تع دون الشم
والذوق واللمس فهو عين ما ذكره الشريف المحقق كما سينقله الشارح من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق
واللمس والشم لعدم ورود الشرع بها مع ان القائل المورد فى صدد رده والحق ان من تمسك فى اثبات
الصفتين المتغايرتين للعلم بان العلم بالمسموع حاصل بخلاف السمع فلا يتجه ان لزمه ان يقول بالذوق
والشم واللمس ايض فيلزم عدم انحصار الصفات فى السبع فالاولى بل اللازم الا يحال اثبات تينك
الصفتين المتغايرتين للعلم الى ورود الشرع بهما دون الشم والذوق واللمس وهذا هو مراد الخيالى
وقد اعترف الش بما قررناه فى الرسالة الجديدة حيث قال لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما
الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص يشعر بالمغايرة والاحتياج الى الآلة انما هو فى حقنا
والبارى تع يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئى بذاته تع بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه
تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئى فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع بل الظاهر انهما
صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يدل السمع
اى النص على اثبات صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعها الى العلم وليت شعرى ما الباعث
للشيخ الاشعرى على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص هذا كلامه فظهر بهذا ما حققناه
فى توجيه كلام الخيالى وما حررنا المقام به وظهر ان قوله قيل الاولى اه اشارة الى تحقيق المقام بكلام سيد الانام
لا تضعيف وتمريض له وان غفل عنه بعض الناظرين   قيل الاولى قال فى شرح المواقف قال انا قد يحصل
المراد بالفلاسفة القائلين برجوع السمع والبصر ههنا اى فى حق الواجب تع الى العلم فلاسفة الاسلام فانه صفة
تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بهما واذا نظر

لا يمكنه ان يجاده نعم لذلك الادراك فيما هو فوق على تلك الحالة حه

بحبره

نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء القائلون فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع
الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان
بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما انتهى اورد عليه اولا ان قوله وصفه تعالى بهما مستفاد
من النقل ليس بشئ لان وصفه تع بهما مشهور فى الاديان السابقة اقول هذا ليس بشئ اذ المراد بالنقل
ههنا اعم من النقل فى الشريعة المحمدية فيعم جميع الاديان قطعا وثانيا ان وجه الاولوية التى اشار اليها
بقوله فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل ليس بشئ اذ لا اشكال فى ترتب الانجلاء
التام بعد حدوث المسموعات والمبصرات على صفتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما بناء على امتناع
تعلقهما بالمعدومات لا يوجب نقصا فى صفته تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه فى المتشابهات ولم يذهب
احد الى ان السمع والبصر من جملة المتشابهات ايض ولهذا مرضه الش اقول ما ذكره ليس بشئ ايض لان
غرض الناقد هو ان اثبات تينك الصفتين المغايرتين للعلم الشبيهتين بما هو فى الحيوانات مما لا يمكن
بالعقل على ما نقلناه عنه ودونه خرط القتاد وما ذكره من حديث الانجلاء التام يجرى بعد حدوث
المذوقات والمشمومات والملموسات فيلزم ان يوصف هو تعالى بالذوق والشم واللمس والا فما الفرق
وان اراد ان حديث الانجلاء التام انما يتم فى السمع والبصر دون ما عداهما لورود الشرع بهما دون
الاخيرة فهو عين ما ذكره الناقد بقوله والاولى اه والقول بانا نعترف عدم الوقوف على حقيقتهما
لا يقتضى القول بان السمع والبصر من جملة المتشابهات ولو سلم فتأويل الفرقة الاولى بهما بالعلم بالمسموعات
والمبصرات يقتضى القول بانهما فى حق الواجب تع من جملة المتشابهات المحتاجة الى التأويل فالحق ان غرض
الش بما قيل انما هو تحقيق المقام لا تمريضه وهو الذى اقتضى تصريحه فى الرسالة الجديدة على ما نقلناه
فى القول السابق يقول الفقير الى الله البارى الشيخ عبد الله الكانقرى الانصارى عامله الله تع بلطفه
القرارى قد كنت عزمت فيما مضى ان احشى هذا الكتاب بتمامه لكن لما وصل التسويد الى هذا
الموضع عاقنى عن ذلك عائق فختمت الكلام ههنا راجيا من الله تعالى ان اكمل ما قصدت واتمم ما
عزمت ثم فى تعليقاتنا المعالى على الخيالى غنى عن تحشية باقى الكتاب لكن المقصود ههنا دفع
اعتراضات الناظرين على الش وتحرير مرامه واعانة للخلان من ارباب الايقان فلا بد من تحشية
باقى الكلام حتى يحصل المرام   فالمرجو من الله الجليل جل جلاله   ان يعطى لى وقتا يتم فيه المراد
بحرمة النبى الذى هو صاحب المدد والامداد فى الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد   صلى الله
عليه وسلم وعلى اله الامجاد   اللهم يا لطيفا بالعباد   نجنا مما نخاف فى الدنيا ويوم
التناد   وحصل آمالنا واهدنا الى سبيل الرشاد   وارزقنا الاستقامة والسداد
ليوم الحشر والميعاد   واجعل هذه التحريرات مقبولة عند الاخوان الامجاد اذ ليس الغرض

منه ٢م
علم انه لا بأس فى تخصيص النقل بالشريعة المحمدية ولا كلام اه
اذ لا كلام ههنا فى الاديان السابقة وفى الشريعة المحمدية
ابطله فى الفلاسفة الغير المتشرعين بالشريعة المحمدية
مع اه الفلاسفة السابقة لم يثبت تشرعهم بالاديان
السابقة هذا منه

الا الاعانة لتشحيذ اذهانهم فى الوقوف على المراد انك على ما تشاء قدير فوق ما يعتاد وبالاجابة
جدير فوق ما يؤمل ويراد يا فياض يا جواد تم بعون الله ولطفه وعنايته تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى كفى وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فلما انتهى التدريس فى النوبة الثانية الى
هذا المحل اردت تتميم العهد الذى عهدته فيما مضى وشرعت باذن الله تحرير ما يتعلق بالمباحث الآتية تشارطا
على تحقيق مرادك فى المباحث الغامضة على قدر الوسع والطاقة ولم آل جهدا فى ذلك والله جل جلاله هو الموفق لاقصى المطالب
وهو حسبى ونعم الوكيل قال المص رحمه الله وهو منزه عن جميع صفات النقص اعاده ليتفرع عليه الصفات السلبية
الآتية اعنى قوله فلا تشبيه له اه وآن القول بانه لو حمل صفات النقص على صفات النقص فى الصفات الوجودية مثل عدم شمول العلم
عدم شمول القدرة لم يكن هذا القول تكرارا ليس بشئ اذ يابأه التفريعات الآتية مع انه على هذا يلزم ان يقول فهو منزه
عن عدم شمول
بانفاء التفريعية على انه بعد تصريح شمول القدرة العلم والقدرة والارادة لا حاجة الى التصريح بتنزيهه عن عدم شمول
اى لا يشبهه شئ فى الصفات فقوله فى الصفات لتبادر ولانه لو عمم بالمشابهة فى الحقيقة والصفات لكان قوله
وقد وقع فى بعض نسخ المتن فلا تشبيه له فى الذات والحقيقة ليس بجيد الا ان يكون هذا الكلام اشارة الى نفى المشاركة
فى الحقيقة وما سبق اشارة الى نفى المشابهة فى الصفات ولو جعل قوله فلا تشبيه له اشارة الى نفى المشابهة فى الذات والصفات
الممكنات وما سبق اشارة الى نفى التماثل فى الواجب لكان له وجه يقينه ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام الشارح انه حمل المشابهة
هيهنا على المشابهة الممكن ليندفع استدراك كلمات الآتية وليستقيم استدلال الآتى اذ لو حمل المشابهة لمدلوله وعلى ما هو اعم من
الواجب والممكن لم يستفد الاستدلال الآتى ويلزم الاستدراك ايضا فالظاهر هو ما اشار اليه الشارح وعلمه قديم
وكامل وذاتى قوله قديم مقابل قوله عرض ومحدث اما المقابلة للثانى فظاهر واما المقابلة للاول فلان صفاته تعالى لا يطلق
عليها العرض لحدوثه بحدوث العالم وقدم صفاته تعالى فلو زاد وقال علمه صفة وقديم اه لكان اولى فاحرى البداية هيهنا العلم
منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتناه صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما
وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه هذا فان قيل العرض ما يقوم بمحله وهذا المعنى
موجود فى صفات البارى تعالى قلنا القيام بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت وان كان مشتركا بين العرض والصفات لكنهم
خصصوا الموصول فى التعريف بالحادث بناء على ان العالم لما كان حادثا بالبرهان كانت الجواهر والاعراض كلها حادثة
مع ان العرض ما يقوم بالغير وصفاته تعالى ليست مغايرة لذاته ولذا قالوا الاعراض متجدد باقية متجدد بالامثال وصفاته تعالى
باقية ازلا وابدا باعيانها غير متجددة والا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله كامل فى مقابلة القاصر وقوله ذاتى فى مقابلة المستفاد
من الغير هو المثل المساوى اى المخاصم فى الفوق اى للواجب المخاصم فى الفوق والمثل هو الواجب المساوى فى الفوق لم يقع

فى الفوق والفرق بالزيادة او النقصان والمثل هو الواجب المساوى فى الفوق وانما خصصه بالواجب لان الممكن الناقص
فى الفوق المخاصم له موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوى له منفى بقوله فلا تشبيه له بل الممكن الزائد عليه فى الفوق
منفى بالقول المذكور ايضا على انه غير معقول لا حاجة الى نفيه وهذا التفسير مبنى على ما زعمه قدماء المتكلمين من كونه تعالى مشاركا
للممكنات فى الحقيقة فلا يصح تفسير المثل المذكور بالممكن المشارك فى الحقيقة فيكون هذا الكلام على هذا التفسير ردا
لما عداهم من منكرى توحيد واجب الواحد وانما زعم قدماء المتكلمين كون الممكن مشاركا للواجب تعالى فى الحقيقة
بناء على ان لفظ الذات يطلق على الواجب تعالى وعلى الممكنات فيكون ذاته مشاركا لذوات الممكنات فى الحقيقة وان امتاز
عنها بصفات اربعة بل خمسة لكنهم اشتبهوا بين لفظ الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق عليه الذات المسمى
بذات الموضوع والكلام فى الثانى لا فى الاول وظاهر انه لا يلزم من الاشتراك فى العنوان الاشتراك فى المسمى فما ذكروه
مبنى على اشتباه العارض بالمعروض وقد فصله المص فى المواقف وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة اى الحقيقة النوعية
لانه المصطلح وقد اضافه المص والشريف وعبر عنه بالمشارك فى تمام الماهية ثم فسر الند بالمثل المناوى اى المعادى فعلى
هذا يكون الند عبارة عن المشارك فى الحقيقة النوعية المعادى لم يقع فالمعنى لا مشارك له فى الحقيقة النوعية مخاصما له
او غير مخاصم سواء كان واجبا او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق ومتضمنا ايضا لنفى تعدد الواجب
وما قيل فى انه على التفسير الثانى يكون الند بمعنى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا له فى الحقيقة الجنسية
او لم يشارك فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا له فى الفوق او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا فيكون
نفى الند والمثل متضمنا لنفى تعدد الواجب مطلقا فقد غفل عما فسره الشريف هنا فى تفسير الند حيث قال اى المثل المناوى
لانه اذا كان المثل بمعنى المشارك فى الحقيقة يكون الند على ما فسره عبارة عن المشارك فى الحقيقة المساوى المناوى لم يقع على ان
من يذهب الى المشارك يذهب الى المشارك فى الحقيقة النوعية ليس الا فنفى ما عداه استغفار بما لا يعنى هذا وحاصل الكلام ان التفسير
من قوله ولا ند له ولا مثل على التفسير الاول نفى تعدد الواجب مخاصما او غير مخاصم وعلى الثانى نفى المشارك فى الحقيقة
مخاصما او غير مخاصم واجبا او ممكنا فعلى الثانى مع كونه متضمنا لنفى تعدد الواجب متضمن لرد قدماء المتكلمين ايضا والى دليل
الكل اشار بقوله ولما كان وجود الواجب اه فاعلم هذا المقام ولما كان وجود الواجب وتعينه اى ما به يمتاز عن جميع
ما عداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية قطعا وح يلزم ان لا يكون له مهية كلية نوعية او جنسية لما تقرر فى موضعه
ان تعين الحقيقة ان كان عينها كانت جزئية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازما لها كانت كلية منحصرة
فى فرد وان لم يكن لازما لها كانت مشتركة بين كثيرين وهذا واضح لكنه لما خفى على بعضهم منع الملازمة فى كلام الشارح وعلى دعوى
بعض اخر ايضا فانبهها بان قال ان كل كلى اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل
يكون نوعه منحصرا فى فرد بل يمتنع ان يكون له فرد اخر هذا ولا يخفى ان فيه اعترافا بنقيض ما ادعاه اولا فى كون الحقيقة جزئية فتلك
لا يثبت الملازمة المذكورة ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفى المشارك فى الحقيقة واجبا او ممكنا مخاصما او غير مخاصم لم يقع و
بباطنه دليل على نفى تعدد الواجب مخاصما او غير مخاصم هذا ولا نلتفت الى ما نقله بعضهم هيهنا اما الاول فلان فيه نقاش

لو كان تعددها لم تتم مشارك في الحقيقة النوعية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب
ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن تعينه عين ذاته وحقيقته واللازم باطل لما مر بما سبق في مبحث الوجوب الذاتي
وهذا على مذاق الحكماء فان وجود الواجب وتعينه عين ذاته واما على مذاق المتكلمين فان وجود الواجب وتعينه زائد على ذاته
وان كان كل منهما مقتضى ذات الواجب لئلا يلزم معلوليته كل منهما للغير فيأن يقال كما اشار اليه في المواقف ونبه عليه
بقوله وقد يستدرك انه لو تشاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي انتهى ثم ما قيل في اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجوب
والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء بل يثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير اشتراك في الحقيقة
النوعية لم يكن تعين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة النوعية المشتركة بينهما بل يحصل لهما الامر منفصل عن تلك الحقيقة
فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا لاحتياجه الى الغير مع ان احدهما او كليهما واجب بالذات مدفوع بانه لم لا يجوز على تقدير المشاركة
في الحقيقة ان يكون تعين احدهما او كليهما مقتضى حقيقة كل منهما ~~فاللازم حينئذ انما هو التركيب المنافي للوجوب الذاتي~~
لا امكان كل منهما او احدهما كما زعمه وقد عرفت ان الوجود والتعين وان كان زائدا عند المتكلمين على الذات عند المتكلمين لكنه
مقتضى الذات فاللازم ~~حينئذ انما هو التركيب المنافي للوجوب الذاتي~~ فقط التركيب مستلزم للامكان لكنه ليس ذلك هو الامكان
الذي زعمه هذا ثم اما ما ذكره شارح المقاصد هنا حيث قال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس
الماهية الواجبة او معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج
في تعينه الى امر منفصل انتهى فلا يؤيد ما ذكره القائل كما زعمه لان هذا الكلام في نفي تعدد الواجب والكلام هنا في نفي المشاركة
في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون لهم مشارك في الحقيقة ويمتاز كل منهما عن الاخر بتعين مغاير لتعين الاخر ويكون كل من التعينين
مقتضى ذات كل منهما كانحصار حقيقة النوع فاللازم هو التركيب لا ما زعمه على ان الفاضل القوشجي قد اورد على الشق الثاني
من كلام شارح المقاصد حيث قال ان اريد بقوله او معللا بامر منفصل المفهوم يرد المنع على الملازمة المذكورة اذ يجوز ان
يكون تعين كل واجب بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا يلزم المحذور هذا وبعد اللتيا والتي
لا يمكن ادراج ما ذكره القائل فيما ذكره المص بان يكون معنى قوله فيلزم التركيب في هوية كل منهما ان يكون كل منهما مركبا
من الحقيقة والتعين المعلول لغيرها وذلك ينافي الوجوب الذاتي لكن قد عرفت انه لا حاجة الى ذلك بل هو مغاير لمذاق
المتكلمين هكذا ينبغي ان يفهم ثم اما الثاني اعني كون هذا الكلام بباطنه دليلا على نفي تعدد الواجب فبظهور كون الوجوب
وجوديا كما ذهب اليه الحكماء اذ نقول على تقدير كون الوجوب وجوديا لا يكون الا نفس الماهية الواجبية كما صرح به
المص في ابحاث الواجب لذاته اذ لو كان زائدا على الماهية لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول
بالوجوب والوجود فلو كان الوجوب زائدا على الماهية وكان معللا بها يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معللا بغيرها
لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره فلا يكون واجبا بالذات والترجيح فثبت انه اذا كان الوجوب وجوديا
يلزم ان يكون نفس الماهية الواجبة واذا كان نفس الماهية فلا يكون مشتركا بين اثنين اذ لا تشترك فيه الماهية

فيلزم ان يكون

فيلزم ان يكون كلية واللازم باطل مستلزم لكون الوجود والتعين زائدا على الذات على مذاق الحكماء ومستلزم لتركيب الهوية
على مذاق المتكلمين ~~وقد قال المص هنا~~ ولذا قال في المواقف هنا اما الحكماء فقد قالوا يمتنع وجود
وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين احدهما لو وجد واجبا وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية
لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فيلزم تركيبهما اي تركيب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز
وانه محال ثم قال وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب
على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا اذ قد فرغنا عنهما هذا كلامه نعم في كون الوجوب
والوجود والتعين امرا ثبوتيا تردد كما ان الظاهر من هذه الامور كونها امورا انتزاعية لكن الشان لما حقق في مبحث الوجوب
الوجوب الذاتي ان هذه الامور في الواجب عين ذاته بمعنى انه مبدأ انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم هنا بان الوجوب
بمعنى المبدأ وجودي وكذا الوجود والتعين وان الكل عين الذات فجعله برهانا على نفي تعدد الواجب وهو الذي اشار اليه
الشيخ في التعليقات حيث قال وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وارتضاه
المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفي الشريك وكذا قرر ذلك البرهان العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
ومن تبعه ثم اما ما قيل غايته كون الوجوب وجوديا وعين الذات ان لا يتصف الماهية الواجبية بحصة من الوجوب
المطلق زائدة على الذات فيكون صدق الواجب عليهما من قبيل الضوء مضيء لا من قبيل الاصوات شمس مضيئة فلو سلم
ما ذكره هؤلاء الاعلام من كون الوجوب وجوديا وعين الذات يتجه عليهم النقض اما اجمالا فلانه جار في الوجود
الذي هو عين ذات الواجب فلو صح ما ذكروه لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه
مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين
الذات فليس كذلك بل هو عارض ذهني من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص عين الذات فسلم
لكن لا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان بالذات وجود كل منهما وحقيقته
عين ذاته اي وجوده الخاص هو وحقيقته عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كمونة
حيث قال في بعض تصانيفه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية
واما اذا اختلفا في الماهية فلا بد له من برهان اخر ولم اظفر به الى الان انتهى فليس بشيء اما اولا فلان وجود
الواجب عندهم كوجوبه نعم في ان كل منهما عين الماهية الواجبية فكما ان الوجوب لا يكون مشتركا بين اثنين
كذلك وجوده لا يجوز ان يكون مشتركا بين اثنين والا لكان له ماهية كلية واللازم باطل لما حققته والوجود
المشترك بينه وبين الوجودات الخاصة للممكنات انما هو بمعنى الكون في الاعيان وليس الكلام فيه وليت شعري كيف خفي
هذا عليه ثم اما ثانيا فلان تزييف المذكور قبيح جدا بل المراد ان الوجوب الخاص عين الذات نعم ولا شك انه
يلزم منه انتفاء تعدد الواجب اذ لو تعدد الواجب حين كون الوجوب عين الذات لزم ان يكون ذلك الوجوب
مشتركا بين اثنين قطعا فيكون الوجوب خارجا عن حقيقة كل منهما عارضا لهما وهو خلاف المفروض وخلاف ما ثبت

هبتو رم

رسالة مجموعة الفوائد

بالبراهين من كون الوجوب والوجود في الواجب تع عين الذات تع وما قيل في دفعه من ان ذلك بغير واجب لجواز ان
الاشتراك ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم الاشتراك في شيء من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب تع
والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرها فمبني على ضلاله القديم اذ كلامنا انما هو في الوجوب والوجود ال
الخاصين به تع وظاهر انه لا يجوز اشتراكه كل منهما بين اثنين فضلا عن الاشتراك بين الاشياء الكثيرة وآنجي ممن
يعترض على الاعلام من غير ان يفهم مقاصدهم الواضحة عند اولي الافهام ثم اقول قال الشارح المحقق في بعض تصانيفه
في ان وجوده تع عين ذاته برهانه انه لو كان وجوده زائدا على ذاته حتى يكون ذاته موجودا مثلا لم يكن ذاته مع قطع النظر
عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه وكلما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود احدهما اما بسبب ذاته
وهو مح لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه وهو مح واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون
واجبا هذا ثم قال في بيان توحيده تع لو تعدد الواجب فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب
الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان
بطلان ذلك واما ان يكون ذلك الامتياز بالامر الزائد على ذاتهما وهو الخص فانه اما ان يكون معلولا لماهيتهما
او لغيرها وعلى الاول ان اتحدت ماهيتهما كان التعين مشتركا هف وان تعددت الماهية كان كل منهما عرضه
وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد الواجب وقد بين سابقا بطلانه وان وجوده لا يزيد عليه وبالجملة لو كان الرب
الواجب متعددا كان نسبة الوجوب اليهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا وقد سبق بيانه وقال ايضا لو تعدد الواجب
فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يمكن قولها على كثيرين لذاتها والا لما كانت مرتبتها
واحدا فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما المعروض
فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلا ستلزامه كون الشيء علة لنفسه واما الثاني فالخص والى هذا
اشار الشيخ في تعليقاته واجب الوجود لا ينقسم في الحمل بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا ثم قال
وهو برهان متين لا يرد عليه ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه ان البرهان الذي ذكروه انما يدل على امتناع
تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفت فلا بد له من برهان اخر ولم اظفر به الى الآن انتهى كلامه فقد ظهر
ان وجوب الوجود اي الوجود المتاكد عين ذات الواجب تع كما حققه اولا وانه لا يجوز تعدده والا لزم عدم ال
عدم التعدد او كون الوجوب من العوارض والكل بعد كونه خلاف المفروض مح قطعا والى هذا المقصد اشار الفاضل
الطوسي في التجريد حيث قال وجوب الوجود يدل على نفي الشريك وما اشار اليه شارحه هنا لك من انه لا يلزم من كون
الوجوب عين الماهية الواجبة عدم التعدد لجواز ان يتعدد ذات الواجب بحيث يكون تعين كل منهما عين
الذات وكذا وجوبه ووجوده ايضا وتبع في ذلك ابن كمونة فقد عرفت انه ضعيف له من خلفيات وما حققناه ايضا
ولعلهم افنوا اعمارهم في تفتيش كلمات الفلاسفة ولم يظهر لهم توحيد الواجب نسأل الله التوفيق في المباحث الفاصلة
وقد يستدل عليه اه عطف على قوله ولما كان وجود الواجب اه اي يستدل عليه بنفي الماهية الكلية وقد يستدل

يستدل به

عليه بتقدير الماهية الكلية عليه اي على نفي المشاركة في الحقيقة وعلى نفي تعدد الواجب ايضا واشار بكلمة قد
الدالة على القلة ~~المستلزمة على ضعفه~~ الى ضعفه بناء على ان القلة يستلزم الضعف في العادة كما ان الكثرة
يستلزم القوة وانما ضعفه لانه مبني على كون التشخص جزءا من التشخص وعلى كون الوجوب والوجود زائدا على ال
الماهية الواجبية وكل ذلك خلاف التحقيق واما كون مراد المص من المثل المنفي هو الممكن المشارك في الحقيقة على ما
يقتضيه الاستدلال المذكور مع ان مراده اعم من الممكن والواجب فلا يقتضي ضعفه كما توهم لانهم استدلوا بهذا الدليل
على نفي المشاركة الممكن كما في المواقف والمقاصد لرد قدماء المتكلمين الزاعمين لكون الممكنات مشاركة للواجب تع
في الحقيقة وجعلها وبامتياز الواجب عنها بصفات عديدة والدليل المذكور على تقدير صحته قائم على ذلك والمسند الى المذكور
لا يبقيه على عموم المدعى حتى لا يتم تقريبه ويكون ضعيفا مع انه يمكن اقامته على نفي تعدد الواجب ايضا فالوجه في ضعفه
ما اشرنا اليه اولا وتلخيص استدلاله انه لو شاركه ممكن له في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب تع وذلك الممكن
ممتازا عن الاخر بخصوصيته زائدة على تلك الحقيقة المشتركة وح اما ان يكون الامكان والوجوب لازم للماهية المشتركة
او يكون الوجوب لازم الماهية الواجبية مع الخصوصية والامكان لازم الماهية الممكنة مع الخصوصية الاخرى والاول مح
مستلزم لكون كل من تلك الماهيتين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين والثاني مح مستلزم لتركب هوية الواجب
من تلك الماهية المشتركة والخصوصية بل يلزم كما حققناه زيادة هوية الواجب وتعينه على ماهيته تع وهو باطل لكون
هوية الواجب عين ذاته وربما قيل ان المرضي عندنا في لزوم كون عدم تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها
مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها انه مبني على وهم السابق لان هذا الاستدلال مبني على تقدير
الماهية الكلية فلم لا يجوز ان يكون ذات الواجب تع اقتضى خصوصية يمتاز بها عن غيره وقد ثبت ان خصوصية
الواجب عند المتكلمين والوجوب المترتب عليها مقتضى ذات الواجب والا يلزم ان يكون الواجب تع معلولا للغير
والشارح الجديد للتجريد معترف بذلك ايضا كما بيناه سابقا وما جاء في ذهنه وهم فاسد هذا وبالجملة فيلزم
على التقدير الثاني التركيب في الواجب تع وهو ينافي الوجوب الذاتي فان قلت فعلى ما ذكرته يلزم هذا المحذور للمتكلمين
القائلين بالمشاركة في الحقيقة قلت تعين الواجب وكذا وجوده من الامور الانتزاعية عندهم فاللازم انما هو
التركيب العقلي لا التركيب الخارجي وهو المحذور ولم يقم برهان قاطع على بساطته العقلية فالاستدلال المذكور
كالاستدلال السابق مبني على كون الوجوب والوجود المترتب على الخصوصية المذكورة من الموجودات الخارجية ثم
ان الاستدلال كما ينفي المشاركة في الحقيقة النوعية ينفي المشاركة في الحقيقة الجنسية اذ الكل يقتضي التركيب المنافي للوجوب
الذاتي وكون تلك الخصوصية على تقدير المشاركة في الحقيقة الجنسية فصلا يقتضي الوجود والتعين والوجوب
لا يدفع لزوم التركيب المنافي للوجوب هذا ولا تلتفت الى ما صدر عن بعضهم من التصرفات الفاسدة فتدبر وبالله التوفيق
لقوله تع لا اله الا هو دليل على عدم الشريك و محل التوحيد اذ حقيقة التوحيد عدم اعتقاد ال
الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق

كلسوك

وقدم ما يقوم بنفسه كلها في الخواص ونفى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود كذا في شرح المقاصد قيل وافق العلامة التفتازاني الشريف المحقق في القول بان يعتقد الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الاية دليل قطعي في نفي تعدد الواجب ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد المستحق للعبادة فاتجه على ذلك انه لا وجه لتخصيص هذه الاية بنفي الشريك في الخلق والايجاد وانه لا وجه لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بما مر من دليله المختل مع الدليل المنقول عن الغير وانه لا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله سوى انه لا خالق لشيء سواه فتقييد ما فيه اذ معنى الاية الكريمة على ما اتفق عليه المفسرون لا مستحق للعبادة الا هو وعلى مذاق اهل الكلام لا خالق الا هو ولم ينقل عن احد ان معناه لا واجب الا هو فكيف يكون دليلا قطعيا على نفي تعدد الواجب فظهر انه لتخصيص هذه الاية بنفي الشريك في الخلق والايجاد واستحقاق العبادة وجه وجيه وانه لا يكون دليلا على حصر وجوب الوجود فلا بد من الدليل السابق لذلك الحصر والاختلال الذي زعمه سابقا قد عرفت اندفاعه مما حققناه ثم انك قد عرفت ان كون المعجزة فعلا لا يثبت بشمول القدرة مع كون العلم به ضروريا عند مشاهدة المعجزة وقد كشفنا غطاءه هنالك فراجع اليه

ونقول مع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا المراد بالفساد اما الخروج عن هذا النظام المشاهد مع بقاء الانواع وترتب الاثار كما هو الظاهر واما عدم التكون بالفعل او بالامكان والى كلا الامرين اشار التفتازاني وكون حمل الفساد على الانتفاء يكون الاية الكريمة دليلا على نفي تعدد الواجب بمضمونها نص عليه التفتازاني في بعض تصانيفه والاول قد مر في الاتيان الى دليله في نفي المثل وذلك الدليل هو ان يقال لو كان له مشارك في الحقيقة كانت تلك الحقيقة مشتركة فيلزم ان لا يكون للواجب ماهية كلية والا لزم بط والا يلزم ان يكون تعينه زائدا على ذاته وقد سبق بالبرهان ان تعينه عين ذاته فليس له ماهية كلية قطعا ومن البين انه يلزم منه نفي تعدد الواجب واما جواز تعدد وجود واجبين بالذات تعين كل منهما عين ذاته فقد عرفت اندفاعه مما حققناه فلا حاجة لدفع ذلك الجواز الى ان يقال مبنى الاستدلال المشار اليه في نفي المثل على ان يكون للواجب ماهية كلية هما بان يقال لو تعدد الواجب لزم المثل المساوي في القوة فلا يرد ان يقال انه لا ينفي وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته اولا لازم ذاته انتهى مع ان بناء الاستدلال على الماهية الكلية بناء في صريح كلام التفتازاني سابقا وانه تخصيص الواجب بمن له ماهية كلية ينافي التوجيه الاول الا ان يكون مراده ان مبنى استدلاله على لزوم ان يكون له نوع ماهية كلية على معنى انه لو تعدد الواجب لزم ان يكون له ماهية كلية وذلك بط بما حققناه وبالجملة فعلى هذا ينبغي الجواز المذكور كما حققناه ويكون كلام التفتازاني مثل ما اشار اليه التفتازاني وان لم يتفطن له الفاضل المحشي تعين المناسب له اخذ المشارك في الحقيقة بدل المساوي في القوة لكنه اشار الى انه لا فرق بين واجب وواجب حين التعدد فاذا تعدد الواجب فلا محالة يكون كل منهما مساويا للاخر في القوة هذا واما ما قيل من ان التقييد المذكور مبني

مبني على الغفلة عما اورد عليه كلام التفتازاني على ما اشار اليه المولى الخيالي من ان البرهان المشار اليه في الاية انما ينفي تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجبان متخالفين في القدرة بالزيادة والنقصان وان يكون احدهما معطلا او موجبا وعلى الاولين لا يلزم امكان التمانع بينهما وعلى الثالث يكون الموجب معطلا لما ثبت حدوث العالم بالبراهين كلها وامتناع استناد الحادث الى القديم مطلقا فلا يلزم امكان التمانع ايضا ثم قال مظهرا للغفلة ونحن نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء ولذا اتفقوا على انه في اعلى مراتب الكمالات الممكنة فلزمه الاتصاف بجميع الكمالات فلا يكون ناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدي الى التعطيل في المصنوعات وواجب الوجود بخلاف الايجاب في صفاته فلو تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة فيلزم امكان التمانع انتهى فقد انتهى امره الى قبول قيد المساوي في القوة في كلام الفاضل السابق مع انه بصدد رده ثم ان ما ذكره مظهرا للغفلة مأخوذ من كلام المولى الخيالي هناك فانه بعد ما قرر ان مطلق تعدد الواجب لا يستلزم امكان التمانع لجواز ان يكون احدهما ناقصا في القدرة او معطلا او موجبا مستلزما للتعطيل قال الا ان يقال المعطل وناقص القدرة وكذا الموجب لا يكون واجبا وان كان الثالث منقوضا بمن يدعي موجبا في صفاته مع ان الفرق بين ايجاب الصفات وايجاب غيرها مشكل هذا كلامه والفاضل الخيالي ... ايضا على مقدمته وجوب الوجود معدن كل كمال لكنها غير ثابتة عند جميع العقلاء ولو سلم ثبوتها عندهم لكن الايجاب ايضا كمال عند الفلاسفة فتلك المقدمة ثابتة عندهم ~~لكن لا تنفي الشرح~~ في اعتقادهم فالايجاب كمال عند بعضهم فكيف لا يكون الموجب واجبا فعند ثبوت حدوث العالم بالبراهين يكون الموجب معطلا فلا يلزم من تعدد الواجب امكان التمانع ~~...~~ فما قيل ان الدليل المشار اليه في الاية ينفي تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه التفتازاني في شرح العقائد لا كما حسبه كيف ولو كان الامر كما ذعمه لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك قد عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل ليس بشيء اذ قد عرفت ان الدليل المشار اليه في الاية لا ينفي تعدد مطلق الواجب بما قررته وقد اعترف به الفاضل الخيالي هناك حيث اشار الى ضعف التوجيه المذكور كما حققناه وما اشار اليه العلامة هنالك بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة فقد اوله الفاضل الخيالي بان المراد على وجه الصنع والقدرة ثم ان نفي تعدد الواجب مؤيد بقوله تعالى قل هو الله احد وغير ذلك من الايات ومن ~~غفل عن الاختصاص~~ علم انا قد اشرنا الى ان التفتازاني المحقق صرح في بعض تصانيفه بانه لو حمل الفساد في الاية الكريمة على الانتفاء لكان مضمونها دليلا على نفي تعدد الواجب لكنه لما لم يكن قطعيا في هذا المعنى لم يشر اليه هنا فان قلت فمن اين يكون مضمون الاية دليلا على نفي تعدد الواجب حين حمل الفساد على الانتفاء قلت لو تعدد الواجب لكان مفهوم وجوب الوجود عارضا لكل منهما على حدة فيكون معلولا للغير اذ لا وجود ولا وجوب لكل منهما في مرتبة العلية فيلزم ان يكون

كل منهما ممكنا فكيف يكون مؤثرا في العالم المشاهد فلو تعدد الواجب مطلقا سواء كانا متساويين
او متخالفين في النوع او احدهما معطلا او موجبا لزم انتفاء العالم المشاهد واللازم بط فكذا
الملزوم فثبت نفي تعدد مطلق الواجب بمضمون هذه الآية هذا خذ هذا فانك لا تجده في صدور الكرام
فليت قولي هذا بلغ الى هؤلاء الاعلام والتوفيق من الله الملك العلام ونحن نستدل عليه اي على نفي
تعدد الواجب ان وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم ان يكون هناك ~~وجود مجموع موجود بلا علة مؤثرة~~
~~فيه واللازم مح فكذا الملزوم او لو كان له اي لوجود~~ المجموع لزم ان يكون المجموع ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما
وكل ممكن محتاج الى علة مؤثرة موجبة وتلك العلة اما نفس المجموع وهو مح لامتناع تاثير الشيء في نفسه
واما احدهما فان كان ذلك علة للاجزاء منه كان علة لنفسه ايضا كما كان علة للآخر وعلى كونه علة لنفسه
داخل في جهة المحذور في الشق الاول اذ يلزم منه تاثير الشيء في نفسه وكونه علة للآخر يستلزم كون
الواجب الآخر معلولا له واما غيرهما فيلزم على كلا التقديرين ان يكون الواجب معلولا لغيره ومن ههنا ظهر
وجه جعل الشق الثاني والثالث مشتركين في المحذور والذي لزمهما وتلخيصه ان علة المجموع اما نفسه وهو مح
قطعا واما احدهما فيلزم ان يكون علة لنفسه صريحا وللواجب الآخر ايضا ضرورة ان علة المجموع علة لكل جزء منه
واما غيرهما فيلزم على الاخرين كون الواجب معلولا للغير فيلزم ان يكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين
~~وعلى تقدير كون ... علة لنفسه يكون ... الشق الاول في المحذور~~ والحاصل انه لو تعدد الواجب والكل
كان المجموع المحتاج منهما الى علة فيلزم اما كون الشيء علة لنفسه واما كون الواجب معلولا لغيره
مح واما احتمال كون احدهما علة للمجموع باعتبار انضمامه الى الآخر او باعتبار الهيئة في المجموع فهو وان لم يستلزم
محذورا لكون الانضمام والهيئة الاجتماعية من الامور الاعتبارية فيلزم على الاول كون العلة معدوما وعلى
الثاني كون المعلول معدوما والكل مح لانه ليس هناك مجموع سوى الآحاد لانا نقول قد سبق التنبيه على بطلانه
بان وجود المجموع اعني معروض الهيئة ... بديهي بدون العارض بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء
واحد من آحاده والآحاد باسرها موجودة وقد تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول
الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه
في صدور الكثرة عن الواحد بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور
صرح به المحقق في شرح الاشارات فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن الواحد ومعلوله شيء
ثالث كذا اشار اليه في بعض تصانيفه ... في مبحث الحدوث لكن ليس مراده اثبات الوجود
للمجموع غير وجود الآحاد كما توهمه بعضهم فان ذلك ليس بينا فضلا عن كونه بديهيا بل مراده ان المجموع
اعني معروض الاجتماع موجود بوجود الآحاد منتف بانتفاء واحد منها وذلك يقتضي وجوده غير وجود كل
منها وتلخيصه ان وجود المجموع عين وجود جميع الآحاد وغير وجود كل واحد منها فلا جرم احتمل كل ان يكون
منها

ان يكون كل منهما علة للمجموع وان كان ذلك محالا ايضا وبهذا التحقيق اندفع ما قيل من ان الترديد الذي ذكره غير حاصر
اذ هناك شق رابع مختار وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادي علة للمجموع بمعنى الكل المجموعي
وقد اشار اليه في رسالة اثبات الواجب ولذا رد فيما سبق على من توهم بانه ليس هناك الا الآحاد وبانه توهم
بل هناك غير الآحاد مجموع غير الآحاد انتهى وذلك الاندفاع لما حققناه من ان انه لم يثبت للمجموع وجودا غير
وجود الآحاد بل انما اثبت للمجموع وجودا غير وجود كل واحد وان كان وجود ذلك المجموع عين وجود جميع الآحاد
وان كان مراد هذا القائل بالكل المجموعي معروض الاجتماع مع العارض فذلك امر اعتباري لا يحتاج الى علة
وان كان معروض الاجتماع بدون العارض فهو عبارة عن الآحاد باسرها فيؤول الى المجموع بمعنى الكل الافرادي
فيلزم علية الشيء لنفسه فيكون داخلا فيما ذكره الشيخ فلا حاجة الى ما قيل في دفعه من ان الكلام في العلة الفاعلية المستقلة
فان كان كل من الواجبين علة فاعلية مستقلة لذلك المجموع الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما
علة ناقصة ومجموعهما علة تامة يلزم علية الشيء لنفسه ويلزم ايضا معلولية احد الواجبين لا محالة انتهى
على انه لا طائل تحت هذا الترديد بل اللازم هناك اما عدم الاحتياج الى العلة او علية الشيء لنفسه هذا
ولهم ههنا كلمات كثيرة لا فائدة لها فعليك بما حققناه ثم ههنا كلام وهو ان الشيخ قال في تعليقاته كل
اثنين فالواحد منهما متقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور
وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذه مقدمة كلية اذا حقق ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله
شيء الى آخره قبلية كانت انتج منها انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى فيستفاد منه برهان
مبني على توحيد واجب الوجود بان يقال لو تعدد الواجب لزم ان يكون المجموع ممكنا لانه يتصور التقدم
والتأخر في الواجبين وانما ذلك في اجزاء المجموع الممكن فلو تعدد الواجب لزم ان يوجد المجموع ضرورة وذلك الى
المجموع يكون ممكنا قطعا فلو تعدد الواجب لزم ان يكون المتعدد ممكنا واللازم بط لكونه خلاف المفروض فكذا
الملزوم ولا حاجة الى التفصيل في علة ذلك المجموع كما فصله المستدل واما ما قيل من ان ما ذكره الشيخ في التعليقات
يكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى العلة ويثبت ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع عند الحكماء ولازم
انه عند المتكلمين فليس مبنيا لان ما انتج الشيخ من انه لا يتصور موجودان يتصفان بواجب الوجود صريح
فيما حققناه نعم ابن يفهم من كلام الشيخ ان مجموع الواجبين واجب ثم قال بناء على هذا الزعم فالاولى للمستدل
ان يقول لو تعدد الواجب فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج
المجموع الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فلعل قوله فتامل الى اندفاع
الاوهام انتهى فقد بني هذا الكلام على زعمه الفاسد في كلام الشيخ بل نقول الاولى للمستدل ان يقال لو تعدد
الواجب كان المجموع ممكنا والكلام في الواجب فاللازم بط فكذا الملزوم الا انه فصله وقال يلزم ان يكون المجموع
محتاجا الى العلة فعلته اما نفسه او واحد منهما او غيرهما والكل مح فلعل وجه التضعيف هو الاشارة الى عدم الاحتياج في هذا المقام

والثاني قد اشير اليه في اوله لما ان المتبادر منها حصر الخالقية او حصر المعبودية على ما اتفق عليه المفسرون في معناها
فان كانت تخيل حصر الواجبية ايضا لما اشير اليه وكما قيل انما قال اشير اليه لما ان نفي الجميع ليس صريحا في الآية بل يلزم
في نفي مطلق التعدد اذ لا يلزم من نفي الجميع نفي الاثنين فليس بشيء اذ المحذور اللازم للجميع لازم للاثنين هذا ثم انما قال
اشير اليه لما اشير اليه ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية وهو اقناعي بالنسبة الى العامة وهو اقناعي والاخر
مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة وهو البرهان المسمى ببرهان التمانع وكل منهما دليل عقلي لان الاول نقلي والثاني
عقلي كما توهمه بعضهم ضرورة ان الاستدلال بالآية ليس لاجل انها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق القياس الاستثنائي
غايته ان الملازمة عادية المأخوذة فيها عادية صرح به التفتازاني في شرح العقايد بل الدليل النقلي هو الآية الاولى
اعني قوله لا اله الا هو وسياق هذه الآية اعني قوله خالق كل شيء يصرح بان المراد لا اله خالق الا هو ولذلك جعل الشارح
هذه الآية دليلا على حصر الخالقية وكذا التوحيد في هذه الآية الثانية فلا تلتفت الى ما صدر عن بعضهم هنا وقد قيل انها
دليل ان الظاهر كانه معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه او نقض للدليل المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني
والمشار اليه في الآية اقناعي لا يفيد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة
التفتازاني في شرح العقايد حيث قال واعلم ان قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله
ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد بالفساد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
لا يستلزم ذلك لجواز الاتفاق بينهما على هذا النظام المشاهد وان اريد به امكان الفساد فلا دليل على انتفائه
بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام المشاهد فيكون ممكنا لا محالة الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما
بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد المصنوع اصلا واللازم باطل
فكذا الملزوم لانا نقول امكان التمانع بينهما لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع بالفعل
على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ويرد منع انتفاء اللازم ان اريد به عدم التكون بالامكان
انتهى وحاصل مراده من السؤال اثبات قطعية الملازمة بملاحظة لزوم امكان التمانع للتعدد اذ حـ يلزم عدم كون
كل منهما صانعا فيلزمه انتفاء المصنوع مطلقا وحاصل مراده من الجواب انه لا يلزم من امكان التمانع وقوعه فيجوز ان قبل وقوع
التمانع ان يكون احدهما صانعا وتوجد المصنوع به ومع هذا فقطع النظر عن هذا المنع نتردد في اللازم فان كان المراد به
عدم التكون بالفعل فالملازمة ممنوعة لما اشرنا اليه من انه لا يلزم من امكان التمانع وقوعه فيجوز ان يقع باحدهما وان كان المراد به
عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع لما قبل العلاوة مبني على الظاهر المتبادر من التكون وهو
التكون بالفعل وما بعد العلاوة مبني على ظاهر اللفظ من كونه اعم من التكون بالفعل ومن التكون بالامكان هكذا اشار اليه
المولى الخيالي وتشيد ماء هنالك ومنهم من قلب الكلام فجعل ما قبل العلاوة ثانيا وما بعد العلاوة اولا ورفا بعد تقرير العلاوة
بما قررناه ولو سلم ان امكان التمانع يستلزم التمانع بالفعل فلو تم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او

كفوي

كفوي

او بالامكان

او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مستلزما لعجزهما وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو ممنوع لجواز عجز
احدهما دون الاخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاده هذا كلامه وهو فاسد اذ كيف يصح بعد
تسليم كون المراد من عدم التكون عدم التكون بالفعل نفيه من الفعل والامكان كما فعله ثم انه ان كان احدهما عاجزا
لا يكون صانعا والكلام ههنا في وجود صانعين ومفاسد
وتلخيص مراده من مجموع كلامه ان الآية لا تكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام المشاهد او على عدم التكون
وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على التقدير الثاني فانه بعد ما قرر برهان التمانع قال
وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم
التكون بالفعل فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما
او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر من التوارد على الاول والترجيح
من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عما هو عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع
والتغالب وتميز صنع احدهما عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره
صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الاثار انتهى وذلك القدح كما اشار
اليه المولى الخيالي من انه يرد عليه ان الترديد المذكور في الشق الاول اما على تقدير التمانع الفرضي فيرد منع الملازمة في قوله
لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض اذ لا يلزم من امكان التمانع وقوعه فيجوز ان يتكونا بهما او باحدهما قبل وقوع
التمانع واما على الاطلاق فيمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي ذلك تعلقها بحسب الارادة على وجه
يكون للقدرة الاخرى مدخل في ذلك كما في افعال العباد عند الاستاد وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما
الوجود بقدرته الاخر او يفوض بارادته تكون الامور الى الاخر ولا استحالة فيه هذا ثم اورد المولى الخيالي على
قطعية الملازمة المذكورة بحيث يندفع الاعتراض في شرح المقاصد ثم اشار المولى الخيالي الى قطعية الملازمة على تقدير
حمل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا اي
مؤثرا كان اولا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على
سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة فانه
فيفسد العالم اذ لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو
ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع
لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن
التمانع المستلزم للمحال انتهى فقد بنى التوجيه الاول على عدم اعتبار التمانع الفرضي على ما يقتضيه مقابلته للتوجيه الثاني
الذي اعتبر فيه التمانع الفرضي فحاصل التوجيه الثاني ظاهر واما حاصل التوجيه الاول فهو انه لو تعدد الصانع المؤثر

فتأثيرهما لا يكون على سبيل التوارد لكونه محالا بل اما على سبيل الاجتماع بان يكون التكون بمجموع القدرتين او على سبيل التوزيع ثم نقول لو تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اي مجموع العالم لوقع التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا مؤثرا تام القدرة فلا يكون احدهما صانعا بالفعل ثم يلزم انعدام الكل ان كان التأثير على سبيل الاجتماع لانعدام جزء العلة التامة للكل او انعدام البعض ان كان التأثير على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فظهر ان تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا لان التعدد يستلزم التمانع المستلزم لعدم كون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا او بعضا هذا وبهذا يندفع ما قيل يجوز ان لا يعدم كون احدهما بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع انتهى وذلك لان هذا التوجيه مبني على عدم اعتبار التمانع الفرضي كما حققناه ثم انت خبير بان تعدد الصانع المؤثر يلزم عدم كون احدهما صانعا بالفعل قطعا فيلزم الانعدام كلا او بعضا بالفعل وهو محال واندفع ايضا ما قيل في تحريره مراده انه لو وجد صانعان مؤثران فيهما اجتماعا او توزيعا لامكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع مستلزم مستلزم محال لا يستلزم المحال فلا يكون احدهما صانعا ثم يلزم انعدام كل من السماء والارض في صورة الاجتماع لانعدام العلة التامة بانعدام جزئه وانعدام البعض في صورة التوزيع لانتفاء علته التامة انتهى وذلك لما اشرنا اليه فان هذا التوجيه غير مبني على اعتبار التمانع الفرضي والا فما الفرق بينه وبين ما اشار اليه شارح المقاصد مع ان الموجه الخيالي رده ثم اورد بعده هذا التحقيق ولكن ان اعتبار التأثير في الصانعين كما هو مبنى هذا التوجيه يستلزم التمانع بالفعل على انه يثبت المطلوب ههنا بمجرد استثناء نقيض التالي على ما اشار اليه بقوله لكن امكان التمانع فجعله بعد الاثبات دليل الملازمة ودليله حيث قال فلا يكون احدهما هذيان بل مصادرة وان كان مقصوده تفريع قوله فلا يكون احدهما على امكان التمانع فظاهر انه ممنوع اذ لا يلزم من امكان التمانع وقوعه حتى لا يكون احدهما صانعا وبالجملة ان كان المقصود بقوله فلا يكون احدهما هذا التفريع على المدعى فهذيان ومصادرة وان كان هذا التفريع على امكان التمانع اللازم للمدعى فهم وآما ما قاله الفاضل المحشي فانه يتوجه على هذا التوجيه للخيالي ابحاث آما اولا فلانه يتوجه عليه ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد من ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فلا يلزم ان يكون احدهما صانعا وان بني على تسليم العلاوة لم يكن تحقيقا وآما ثانيا فلو سلم ان التمانع واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها فلم لا يجوز انه اذا لم يكن احدهما صانعا عند التمانع يلزم ان لا يوجد هذا العالم لجواز ان يكون احدهما مؤثرا في السماء والارض وثانيهما في الفلك التاسع والعنصر الرابع مثلا وآما ثالثا فلو سلم ان امكان التمانع في كل مصنوع لا يستلزم التمانع بالفعل فغايته ما يلزم التمانع هو احد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين اعني يلزم عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم هو الاول دون الثاني فيما وآما رابعا فلان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق والا فيتم ما ذكره في شرح المقاصد بعينه ما ذكره في التحقيق وايضا يصح ما ذكره العلامة بعينه ما ذكره في التوجيه الثاني فاوجه ترتيب

ما ذكره العلامة وترجيح توجيهه اولا وثانيا هذا واقول في الجواب عن الكل ان التوجيه المذكور للخيالي مبني على عدم اعتبار التمانع الفرضي كما حققناه ضرورة ان الصانع المؤثر بالفعل على ما هو مبنى التوجيه يستلزم التمانع بالفعل ثم ان الضمير في قوله فيهما راجع الى السماء وعالم الافلاك داخل فيها والى الارض وعالم العناصر داخل فيها مع ان التمانع بالفعل انما نشأ من التأثير وغلبة القدرة فالتمانع في بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح ثم ان لزوم اجتماع الضدين المرادين حين التمانع الى اجتماع النقيضين والمنافية بمثله من قبيل تغيير الطريق مع ان في الثاني جلالة ليس في الاول ثم ان شارح المقاصد لما لم يعتبر التأثير بالفعل في الصانعين المفروضين ورد عليه ما اورد ولا كذلك توجيه الخيالي على ما حققناه وآما التوجيه الثاني للخيالي وان كان مبنيا على اعتبار التمانع الفرضي لكنه لم يعتبر فيه ما اعتبره شارح المقاصد من اعتبار تأثير القدرة اجتماعا او توزيعا والفساد على كلا انما نشأ من ذلك بل اكتفى بلزوم امكان التمانع ولا شك ان امكان التمانع مستلزم لعدم امكان العالم ثم لم يفرق بين توجيه شارح المقاصد وبين توجيهي الخيالي بكون متحيرا في المقام متباهيا باوهامه على الانام فامثال هذا والعصمة من الحفيظ العلام وآكثر هذا الفاضل انه لم يقنع بالتوجيهات السابقة ونقل ارضه وآما خامسا فلان الظاهر الاية هو التوحيد في حصر مطلق الخالقية لا خالقية السماء والارض فقط بل في نفي مطلق تعدد الاله وما ذكره من ان التمكن فيهما مختل بل المراد تمكن الالهة التي يتخذونها من الارض كما دل عليه سياق الاية اعني قوله ام اتخذوا الهة من الارض هم ينشرون لو كان الالهة ولا يلزم منه تمكنه فيهما وانما يلزم قوله تعالى الا الله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار البيضاوي حيث قال وصف بالا لتعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيها دونه والمراد ملازمته لكونها فيها مطلقا او معه حملا لها على غير كما استثنى بغير حملا عليها انتهى فالحق ان توجيهه الثاني وتطبيقه الملازمة صحيح دون الاول هذا وآقول الاية المذكورة اعني قوله تعالى ام اتخذوا الهة الخ يقتضي ان الكفار اتخذوا الهة من الارض متوثرة في امور هم اولو لم يوجد التأثير فيهم على زعمهم لم يكن في الاتخاذ المذكور فائدة اصلا فرد هم الله بقوله لو كان فيهما الهة الا الله الاية ثم حاصل هذه الاية ظاهر ويكون المراد منها لو كان في شان التأثير فيهما الهة الا الله ولو سلم فالكلام ههنا انما هو في هذه الاية ولا معنى لتمكن الالهة فيهما الا التأثير فيهما اذ ما يدل عليه ظاهر الظرف مجاز في حق الصانع بالبراهين القاطعة على انه اذا لم يكن المراد منه التأثير فيهما ولا التمكن فيهما على ما فهم من كلام البيضاوي من حمل الا على معنى غير لزم خلو اللفظ عن المعنى فالحق ان ظاهر الاية يدل على ان المراد حصر خالقية السماء والارض كما مضى عليه الخيالي وآما ما اشار اليه البيضاوي فمقصوده ان كون الا ههنا بمعنى غير وحاصله ان الالهة غير شاملة للصانع ان المقصود من الاية ملازمة الفساد لكون الالهة غير الله ويقتضي كون الا بمعنى غير ولو كان الا ههنا على حقيقتها مع عدم صحة الاستثناء لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه مرة يلزم ان يكون المقصود ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما ما عدا الله بمقتضى الاستثناء بل مع ان المقصود ملازمته لكونها فيهما سواء كان الصانع داخلا فيها او خارجا عنها في صورة الاستثناء وليس فيه نفع لكون المراد التمكن فيهما او التأثير فيها بل هو ساكت وآكثر منه انه لم يفهم كلام البيضاوي

جواب عن الاول ثم
جواب عن الثاني ثم
جواب عن الثالث ثم
جواب عن الرابع

وهذا يوهم ان الالهة اذا لم يكن فيهم الصانع لا يلزم الفساد لا نسلم لا لزوم لعدم الصانع ... والظاهر وقول ... لما ضر ... نزوم الفساد [illegible]

ثم جعله دليلا على وحدة بل على اوهامه فالحق ان الملازمة المذكورة قطعية على كل من التوجيهين مع رجحان التوجيه الثاني
بقلة المؤنة نعم لو اكتفى الفاضل الخيالي بان يقال لو تعدد الواجب يلزم ان لا يكون العالم ممكنا بناء على ان التعدد
مستلزم لامكان الواجبين على ما حققناه واذا كان الواجبان ممكنين لا يمكن ان يكونا مؤثرين في الغير فلو تعدد
الواجب يلزم ان لا يكون العالم ممكنا لتم الدليل من غير احتياج هنا الى الاستناد الى امكان التمانع فليت شعري لم هذا ايضا
هؤلاء الاعلام وانما اطنبنا الكلام اي فيما نستصعبه بل زل فيه اقدام بعد اقدام والحمد لله الملك العلام
ويمكن ان يقال ان كلامه جواب عن قوله وقد قيل ان ان دليل اقناعي وحاصله انه برهاني بملاحظة استلزام التعدد امكان
التمانع فيلزم احد المفاسد الثلثة لكن واحدا منها وهو الاول خلاف المفروض فاللازم على تقدير وجود الصانع المتعدد انما هو احد
الفسادين فيلزم على تقدير التعدد عدم التكون وكذا الكلام في التوجيه الاخر في الجواب فاندفع ما قيل من ان الاقناعي
من واد وهذا من واد وان هذا البرهاني وكذا ما في الجواب الاخر لا يمكن تطبيقه على توجيهي الفساد في الاية اعني
الخروج من النظام المشاهد وعدم التكون وكذا ما قيل من ان هذا التوجيه على تقدير حمل الفساد على الخروج عن
انتظام المشاهد الان الاول مبني على الاستلزام العادي وهذا مبني على الاستلزام العقلي بملاحظة استلزام
التعدد امكان التخالف بل الحق ان هذا التوجيه وكذا التوجيه الاخر مبني على حمل الفساد على عدم التكون وحاصله
ان ليس المراد من الدليل المشار اليه ما هو بالنسبة الى العامة حتى يكون اقناعيا بل ما هو بالنسبة الى خواص الامة من البرهان
القطعي وذلك لبرهانه على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد الهان لا صحا صانعان قادران على الكمال بناء على ان
من شان الالوهية كمال صفات العلم والقدرة والصنع والاتقان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما كون هذا الجسم
اسود وفي مكان معين والاخر يريد كونه ابيض وفي مكان اخر لكون كل منهما قادرا على الكمال في كل وقت لكن امكان
التمانع محال لكون التمانع ~~بسبب استلزامه احد المفاسد~~ محالا وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لا مكن نفسه
لكن التالي باطل وانما كان التمانع محالا اذ لو وقع التمانع فاما ان لا يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز هذا الاخر عن
تنفيذ قدرته فيلزم ان لا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض كذلك فيلزم اجتماع النقيضين وخلاف المفروض
او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم اسود وابيض وفي مكانين مختلفين ويلزم اجتماع
~~المحصص~~ النقيضين ايضا اذ كل من الضدين مستلزم لنقيض الاخر على ما تقرر في العلم المعقود ولقوة فساده اخره
وليس مقصوده انه ان حصل مراد كل منهما من وجود الشيء وعدمه معه يلزم اجتماع النقيضين من وجود الشيء وعدمه
كما فهمه بعضهم وبنى عليه اوهامه الاتية كما ستطلع عليه او لا يحصل مراد كل منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض
ويلزم ايضا ارتفاع النقيضين ~~لمكان~~ لان ارتفاع الضدين ~~مستلزم~~ يستلزم ارتفاع النقيضين لان ذلك
خلاف الواقع لجواز ارتفاع الضدين بل لانهما اذا عجزا ~~مع فرض كونهما صانعين قادرين على الكمال~~ اذا اراد احدهما
السواد والاخر البياض مثلا وكان كل منهما مستلزما لعدم الاخر فكل منهما اراد احدهما من السواد ~~والاخر~~ وعدم البياض
والاخر البياض وعدم السواد فاذا عجزا يلزم ارتفاع النقيضين من حيث الارادة فليس مقصوده مخالفة القوم في تقرير البرهان

كما فهم واما عدم الكفاية في الشق الاول بلزوم العجز لكمال القدرة بل زاد عليه قوله فلا يكون خالقا وقد فرض
كونه خالقا فلا جل بيان الواقع واظهار شرح الفساد الذي لزمه ~~والحق هو انه يلزم في الشق الاول~~ والحق ان هذا
الشق غير مراد وانما المراد هو الشقان الاخران حتى يلزم لكل منهما عدم التكون فيكون البرهان المشار اليه على تقدير
حمل الفساد على عدم التكون ثم ان هذا البرهان بهذه الشقوق مبني على كون المراد من الصانع المتعدد المفروض هو الصانع
القادر على الخلق الكامل الخالق لكل شيء ولا تشارك اليه اخذ الخالق بدل الصانع وهو المصرح به في كلام المولى الخيالي
ههنا فلا يقوم هذا البرهان على نفي تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون ناقص القدرة او معطلا او موجبا كما اشار
اليه الخيالي ثم دفعه بان الوجوب معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان فلا يكون ناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب واجبا
لكن عرفت انه لا اجماع من العقلاء على ذلك كيف والواجب عند الفلاسفة موجب في جميع افعاله فيلزم ان لا يكون
واجبا والمقدمة المذكورة مبنية على الزعم لا على الواقع وان طابقت الواقع عندهم بعضهم فالحق ان البرهان المذكور
لا يقوم حجة على نفي تعدد الواجب مطلقا بل انما يقوم على نفي تعدد الصانع المؤثر الخالق لكل شيء واما البرهان على نفي
تعدد الواجب مطلقا المشار اليه في هذه الاية فقد سبق منا مرارا فلا يلتفت الى ترهات بعضهم ههنا ثم انه ينبغي
ان يعلم بذلك وقال ان انه غير الضدين في تقرير القوم الى النقيضين لاجل ~~استلزام الاول الثاني~~ لاجل استحالة
اجتماع الضدين لاجل استحالة اجتماع النقيضين ولان احد ارتفاع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف
ارتفاع النقيضين فاخرج بحث البرهان بذلك عن مجراه الطبيعي واخل به من وجوه اما اولا فلان الغرض بقيد الخلق
حمالة دخل في لزوم امكان التمانع لان منشأ اللزوم كمال القدرة وهو موجود في كل واجب الواجب فالبرهان كما ينفي
تعدد الاله الخالق كذلك ينفي تعدد مطلق الواجب والا فلا ينفي تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان
متفاوتان قوة وضعفا انتهى اقول قد عرفت اندفاعه قطعا اذ المراد بالصانع ههنا هو القادر على الكمال المؤثر في كل شيء
ولا تشارك اليه عبر عنه بالخالق فلا يجوز تفاوت الخالقين قوة وضعفا لانه خلاف المفروض بل خلاف الواقع
ولا كذلك الواجب فانه يجوز ان يكون معطلا او موجبا كواجب الوجود عند الفلاسفة بعد ثبوت حدوث العالم
بالبراهين فالبرهان المذكور لا ينفي تعدد مطلق الواجب ثم قال واما ثانيا فلو انهما اذا تمانعا ولم يحصل من وجود
ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد العدم فلا نم انه يلزم ان لا يكون خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن اخر لان الخلق
انما يكون بارادة الوجود اذ لا يلزم من العجز في ارادة العدم العجز في ارادة في وجود ممكن اخر اذ يجوز ان يكون هناك
خالقان تمانعا في كل وجود ما او جمع كل منهما ~~وشيئا ثانيا~~ فلم يحصل في كل من ~~المتمانعين~~ المتمانعين مراد من اراد
العدم وحصل مراد من اراد الوجود فان كان التمانع في كل وجود كل ممكن وعدمه بمعنى انه يريد احدهما وجود كل
ممكن او وجود ممكن في وقت ما والاخر يريد عدم كل ممكن في جميع الاوقات يلزم ان لا يكون الاخر خالقا لان الخلق
لا يكون الا بارادة الوجود وقد فرض خالقا هف واما ثالثا فلو انا لا نم انه اذا لم يحصل مراد من اراد العدم يلزم ان يكون
عاجزا كيف والممكنات اولى بالعدم من الوجود فيجوز ان يكون ارادته لجانب العدم لرجحانه على الوجود لا لقصور القدرة

فلا يلزم العجز عن شيء منهما ولتخلص البرهان عن مثل هذه الورطات اخذ القوم جعل التمانع الممكن بين الضدين
الوجوديين لا بين النقيضين وان غفل عنه انتهى اقول المتقول هو الغافل لانك قد عرفت ان اجتماع الضدين
يستلزم اجتماع النقيضين وان استحالة الاول انما هو لاستحالة لاستلزامه للثاني وعرفت ايضا ان ارتفاع
الضدين وان كان جائزا في ذاته لكن الكلام ههنا في ارتفاع الضدين من حيث الارادة ومن البين ان احد
الخالقين اذا اراد السواد مثلا والاخر اراد البياض فكل منهما يريد عدم ما اراد الاخر وجوده فمريد السواد يريد
عدم البياض ومريد البياض يريد عدم السواد ايضا فعلى هذا يكون ارتفاع الضدين مستلزما لارتفاع النقيضين ايضا
فليس مقصود الشيخ مخالفة القوم في التقرير فالقوم خلصوا عن الورطة المذكورة وان لم يخلص عن ورطة الاوهام
ولو سلم ان المراد بالنقيضين وجود الممكن وعدمه فلا نسلم ان ارادة الخالقين المفروضين اذا تعلقت بعدمه
لا يكون ذلك التعلق بالعدم المحض اذ لا معنى لتعلق الارادة والخلق به بل يتعلق بعدمه بايجاد ضده ما اوجده الاخر
او وصف نقيضه ثم ان حصل كل من الامرين يلزم اجتماع النقيضين وان لم يحصل كل منهما يلزم ارتفاع النقيضين فلا غبار
على تقريراته اصلا بل تقريره ابلغ من تقرير القوم فان منع استلزامه امكان التخالف بان يقال
لا نسلم انه لو تعدد الخالق لزم امكان التمانع والتخالف لجواز اتفاقهما في الارادة بحيث يستحيل الاختلاف بينهما اما
باقتضاء ذاتيهما ~~الخير او ما غلب فيه الخير~~ ايجاد الخير او ايجاد ما غلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتيهما الاتفاق
اقول وهذا احد الاسانيد التي اشار اليه التفتازاني في شرح العقائد وآل الاخر انه يجوز ان يكون الممانعة والتخالف
غير ممكنة لاستلزامها المحال وانه يجوز ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا ولما كان
اندفاع الاخيرين ظاهرا من تقرير البرهان لم يلتفت اليهما واعتنى بالاول ودفعه قبل الاسانيد الثلاثة التي ذكرها ان
كلها باطلة فلانها يستلزمان عدم اقتدار شيء على ما يتساوى فيه الخير والشر او الخير مغلوب او لا خير فيه خصوصا
اذا كان التمانع في هذه الصور مع ان كون ارادة الواجب تابعا للعلم بالمصلحة كما اقتضاه السند الذي ذكرناه ليس
مذهبا للاشاعرة بل هو مذهب المعتزلة ثم ان الكلام في الصانع القادر على كل ممكن من طرفي الفعل والترك فكلاهما
خلاف المفروض قطعا واما الثالث فلانه يستلزم عجز فيما اراد واحدهما احد الطرفين عجز الاخر عما هو ممكن في نفسه
ارادة الطرف الاخر ونا ~~[illegible]~~ واقول ا
لا حاجة الى هذه الاطالة لان الصانع اذا تعدد يكون حقيقة احدهما مخالفة لحقيقة الاخر فتخالف الحقيقتين يابى
عن الاتفاق باي وجه كان ونذهب السقط التفتازاني في هذا المنع بامكان التمانع ومقصوده ما ذكرناه والشريف
ان انه يقصد رده ايضا فان قلت فاي وجه لزم حين اراد واحدهما احد الطرفين عجز الاخر عما هو ممكن في نفسه
من ارادة الطرف الاخر حتى يكون الاتفاق المذكور باطلا مع انه اذا اراد احدهما احد الطرفين لا يبقى الطرف الاخر
ممكنا واقعيا وان كان ممكنا في ذاته وما لم يكن ممكنا واقعيا لا يكون عدم تاثير القدرة فيه عجزا قلت نفرض
تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لاحد التعلقين على الاخر فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق

لزم

لزم العجز
عن هذا الممكن الصرف فلا يكون الهما قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدما كان ممتنعا بالغير اما باقتضاء
علته التامة او باقتضاء ذات الواجب فلو لم يكن الواجب مع قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة وعلى اعدام
صفاته بعدما اوجبها ذاته لما كان ذلك عجزا لان كل من ذلك ممتنع بالغير لا يكون محلا لتاثير القدرة فيه وتمهيد
وجوه الجواب ونقوض النقض المتوجه على برهان التمانع بجريانه في الوهية الواحد بان يقال لو كان الاله واحدا
فلو تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وهو محال او لا يحصل
شيء منهما وهو ارتفاع النقيضين او يحصل احدهما دون الاخر فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة وكذا الحال
في تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة او بايجاد الموجود وحاصل الجواب ان المفروض في البرهان تعلق
الارادتين معا بالممكن الصرف وفي المادة الاولى ارادة الواجب صفاته متعلقة على اعدامها وفي المادة الثانية والثالثة
تعلق الارادة بالاعدام مع وجود علته التامة او بايجاد الموجود ممتنع لكون الاعدام المذكور ممتنعا وهو ظاهر وايجاد
الموجود ممتنع ايضا لكونه تحصيلا للحاصل والى الاخير اشار التفتازاني في شرح المقاصد حيث ذكر ما ذكرتم من البرهان
جار في الوهية الواحد اذا وجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصح الوهيته
قلنا عدم القدرة بناء على عدم تعلق القدرة ليس عجزا بل هو كمال للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد
الغير طريق القدرة عليه فانه عجز لتعجيز الغير اياه اي عما هو ممكن في نفسه بالنسبة اليه هذا وكذا في عدم القدرة على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة اذ ليس ذلك عجزا عما هو ممكن في نفسه وبالنسبة اليه بل هو ممتنع بالغير قطعا فلا يكون
عدم تعلق القدرة به عجزا قطعا لا يقال معنى يجوز ان يكون فرض تعلق الارادة معا فرض محال لانا نقول لما كان
كل من التعلقين بالنسبة الى كل من القادرين والى كل ممكن على السواء من غير مرجح يكون ذلك الفرض المذكور جائزا قطعا
بل فرض التقدم فرض محال واذا فرض التعلقان معا يكون بالممكن ~~[illegible]~~ كل من ~~[illegible]~~ ذينك التعلقين بالممكن
الصرف فيندفع النقوض السابقة والى هذا اشار الشريف في حواشي حكمة العين ههنا حيث قال لا خفاء في امكان
ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب
عجزه اذ لا مانع من ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة ما
فان وقع يلزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال كالمحال محال
انتهى ثم اراده من قوله اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت الذي اراد احدهما حركته فيه فيكون تعلق
الارادتين بكل من الحركة والسكون معا في زمان واحد ولا شك ان كلا منهما ح ممكن صرف ~~ولو تعلق اراد[illegible] الاخر~~
~~سكونه بعد~~ فلو لم يمكن للاخر ارادة سكونه ح يلزم عجزه اذ لا مانع من ذلك الا الارادة الاولى ولم يفرض
تعلقهما مقدما حتى يكون الارادة الثانية متعلقة بالممتنع بالغير نحنه قوله اذ لا مانع اه اذ لا مانع من تعلق الارادة
بسكونه الا الارادة الاولى بحركته وذلك ليس بمانع اذ لا فرق بين ارادة وارادة فيما نحن فيه ففي اي وقت يتعلق احدهما
بحركة زيد يتعلق الاخرى بسكونه في ذلك الوقت ضرورة ان السكون ممكن واقعي في نفسه فيكون التعلقان معا بالممكن الصرف

.... ولكون كلام الشريف غامضا اضطرب الناظرون في توجيهه وتحقيقه ما اشرنا اليه فاعلم هذا المقام

فالجواب انه لا يخلو اما ان قيل جواب بتغيير الدليل عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المذكور الى الدليل الصريح
في الآية الكريمة بحمل الفساد على عدم التكون واما بتغييره الى الدليل الآخر المشار اليه والتغيير في الصورتين ظاهر وقيل
جواب بابطال السند الاخص اعني السند الاتفاق المذكور بان يقال لو جاز الاتفاق المذكور لزم احد المفاسد الثلثة
مع انه لا يلزم من ابطال السند الاخص ثبوت المقدمة الممنوعة وان لم يتفطنه بعضهم وقيل انه جواب باثبات المقدمة الممنوعة
اعني امكان التخالف ويلزم منه بطلان الاتفاق المذكور ايضا وحاصله انه لو تعدد الصانع القادر على الكمال
الخالق لكل شيء على ما يقتضيه اتصافه بالعلم والقدرة والارادة الكاملة لزم امكان التخالف قطعا ويلزمه احد المفاسد
الثلثة فمقصود من قال انه جواب بتغيير الدليل هو هذا الا يرى ان العلامة التفتازاني دفع هذا المنع بمجرد لزوم امكان
التمانع فمقصوده هو الانتقال بلزوم احد المفاسد في صورة تعدد الخالق الى امكان التعدد لانه يقتضي امكان
التخالف فضلا عن امكانه ففي هذا الكلام اشارة الى ان لهم هنا طريقين في اثبات هذا المطلب احدهما بالنظر الى المقدور
المراد وهو المذكور سابقا والثاني بالنظر الى الفاعل المريد وهو المذكور هنا فمآل الطريقين واحد وممن لم يفهم المقام
من يقول يتوجه على ان على ما ذكره انه انما ينفي جواز اتفاقهما واشتراكهما في ايجاد مخلوق واحد لا في ايجاد المخلوقات
وكونهما توزيعا كما زعمه المعتزلة والمجوس حيث يزعمون ان الله تعالى ان يختار الشيء انما يجب ويقول على تقدير الاشتراك في ايجاد
المخلوقات على سبيل التوزيع يجوز ان يكون احدهما خالقا لبعض دون بعض والآخر بالعكس فلا يلزم من عدم كون
احدهما خالقا لبعض عدم كونه مع الها وخلاف المفروض من كونه خالقا اذ لم يفرض كونه خالقا لكل شيء بل لبعض المخلوقات
وان اراد ان عدم كونه خالقا لشيء من المخلوقات الآخر خلاف المفروض فمسلم لكنه غير لازم مما ذكره وان اراد ان عدم كونه خالقا
ولو لبعض من المخلوقات نقص ينافي الالوهية فهو اول المسئلة فالصواب هنا ايضا ما فعله القوم وهو ان يبين اولا
لزوم امكان التمانع بابطال الاتفاق المذكور ثم يبين عدم التعدد في تعدد الواجب القادر على الكمال خالقا بالفعل او لا بالذات
التي ذكروها وهذا كما ترى هذيان فان ما اشار اليه طريق آخر للقوم كالطريق السابق وظاهر انه لزوم المفاسد
يستلزم التخالف فضلا عن امكانه فكانه يقول امكان التخالف في هذه الصورة مبني مستغن عن البيان وانما الكلام
في التخالف وذلك ثابت ايضا اذ الكلام انما هو في تعدد الصانع القادر الخالق لكل شيء اذ فرض حصول يكون خالقا
لشيء دون شيء لم يكن صانعا قادرا على الكمال والكلام فيه فلو كان فيه احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
خلاف المفروض فما ذكره من الترديد فاسد قطعا والله هنا الصواب ليس في صدد المخالفة للقوم بل مقصوده انما هو
الاشارة الى الطريق الآخر لهم قال المص في المواقف واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين
الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما على السواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية
الامكان فيستوي النسبة فاذن يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وهو باطل لما بينا من امتناع مقدور بين
قادرين على الكمال واما باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وقال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين الوجه الثاني برهان التمانع الذي هو اشار اليه سابقا انتهى حيث لم يتعرضوا بالوقوع بمجموع القدرتين

لان

لان للتمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور المعين والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع في المشهور
ببرهان التمانع وقد سبق وثانيهما ارادة كل منهما الاستقلال بايجاده بالاستقلال من غير مداخلة قدرة الآخر فيه وهو المراد
التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين وهذا البرهان مبني عليه فلا يتصور وقوعه بمجموع القدرتين
اذ المفروض ان كلا منهما مستقل في القدرة ولو كان بمجموع القدرتين يلزم عجزهما فلا يكونان الهين قادرين على الكمال
مع انا فرضناهما كذلك فاللازم في هذه الصورة انما هو احد المحالين المذكورين وحاصله لو وجد الهان قادران على
الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى الثاني واللازم باطل اذ لو تمانعا يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما
او باحدهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم احد المحالين اما امكان التوارد واما امكان
الترجيح بلا مرجح والثاني وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازاني والشريف الجرجاني الى قطعية الملازمة في الآية المذكورة مع
حمل الفساد على عدم التكون وان غفل عنه انتهى اقول كانه يزعم ان ما اورده الشارح هنا من البرهان مغاير لما اورده
القوم هنا بناء على ان له تثليث الاقسام وهم بنوا برهانهم على لزوم اللازمين المحالين وبنى في ذلك على ان للتمانع
عندهم معنيين احدهما التمانع بين الوجود والعدم وهو المأخوذ في البرهان المشهور والثاني التمانع في مقدور بين قادرين
وهو المأخوذ في الطريق الآخر لهم غير ما اشار اليه وآكل هذيان فان قول المص في المواقف في تقرير الوجه الاول
فاما بهما وانه مح اعم من ان يكون بالاشتراك او بالاستقلال ولا ينافيه قوله لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين
لان وجود مقدور بين قادرين ممتنع سواء كان على سبيل الاستقلال او على الاشتراك ولا يلزم من ذلك
المنافاة بين المتقدم والتالي لما هو المفروض من تعدد الصانع القادر على الكمال اذ يحتمل مع ذلك اجتماعهما في مقدور
وان لزمه المحال الآخر يرى ان العلامة التفتازاني قرر هذا الوجه في شرح المقاصد بالتفرقة الثلثة وقال ان اريد بالفساد
عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله الصانع القادر على الكمال لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلانه من شان الاله كمال القدرة واما الثاني فلامتناع التوارد واما
الثالث فلامتناع الترجيح بلا مرجح هذا كلامه فقد فوض بالكون بمجموع القدرتين وقدمه على سائر الاحتمالين الاخيرين
فلو تم ما ذكره القائل لزم ان يكون ما قرره العلامة وجها مغايرا لما ذكره المص مع انه ايد تقريره المزبور بما ذكره
التفتازاني وهل هذا الا تهافت فالحق ان ما اشار اليه هنا عين ما ذكره شارح المقاصد وانه ليس وجها مغايرا
لما ذكره المص في المواقف وكان فائدته في بيان الاحتمال المختص المعين للتمانع بل التمانع في البرهان المشهور بالنظر
الى المراد وفي هذا البرهان بالنظر الى القدرة وذلك ان تقول بالنظر الى القادرين والتمانع في احدهما يستلزم
التمانع في الآخر ولذلك قال العلامة في شرح المقاصد بعد تقرير البرهان المشهور ببرهان التمانع هذا واليه الاشارة
بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله الآية ثم قرر هذا الوجه كما نقلناه فلولا ان احدهما يستلزم الآخر لما فعل كذلك والعجب من
هذا القائل انه لا يفهم مراد الشارح ويتفوه بما يتفوه مما هو ضحكة للناظرين فالحق ان مقصود الشارح في بيان الوجه الآخر لهم
ليتوسل بذلك الى دفع اعتراض المولى الخيالي على شارح المقاصد في الشق الاول كما يظهر في السؤال والجواب الآتيين وان غفل عنه

مع تقييد الاله بالخالقية

وان غفل عنه القائل وزعم ان قول الشارح فانا نقول تعلق ارادة الله بايجاد العالم يدل على ان يكون مراده مراد القوم وقد عرفت
فساده ايضا فان مراده من الخالق هو الصانع القادر على الكمال وان ما اورده من السؤال هو ما اورده الخيالي على شارح
المقاصد وان جوابه دفع لاعتراض الخيالي واعانة للقوم ولتفتنا ان فيه وهذا خفي على القائل لتحيره في المقام لتحيره الاعمى
في المشي اثناء الظلام والله ولي التوفيق والانعام لا يقال انما يلزم العجز ان يعني انا لا نسلم انه على التقدير

الثاني يلزم ان عدم كفاية شيء منها يلزم العجز اي عجز كل منهما وانما يلزم ذلك لو اراد كل منها الايجاد
بالاستقلال مع قدرة كل منهما عليه ولم يحصل ذلك وحصل ~~ايضا~~ واما اذا كان كل منهما قادرا
على ذلك لكن اراد كل منهما الايجاد بالاشتراك فلا يلزم عجزهما لان القدرة تابعة للارادة او القدرة
انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود العالم فيما لا يزال يؤثر القدرة فيه
على وفقها فلا تؤثر القدرة الا في وجوده فيما لا يزال فكذا الحال اذا تعلقت بوجوده بالاشتراك حال
الانفصال في تأثير القدرة ثم تابع للارادة الاشتراكية وهو لا ينافي الاقتدار على الايجاد بالاستقلال
حتى يلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور في الشق الاول لان كون قدرته تم مع ارادته كافية في وجود
العالم لكونه حكما ايجابيا لا يتصور الا بان يكون كل منهما علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية
اولا يلزم من عدم كفاية كل منها عدم كفاية المجموع فيمكن الايجاد بمجموع القدرتين على وفق ارادتيهما الاشتراكية
لا يقال اذا لم يكن واحد منهما كافيا يلزم عدم كفاية المجموع ~~لانا نقول رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي~~
~~حاصله~~ لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان عدم كفاية كل منهما لانتفاء قدرتهما واما اذا كان كل منهما
قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن اراد كل واحد منهما الايجاد بالاشتراك فلا يلزم ذلك كما قررناه
فلا يرد ان السلب الكلي اخص من رفع الايجاب الكلي ووجود الاخص مستلزم للاعم فيلزم من عدم كفاية كل واحد
عدم كفاية المجموع والحاصل ان السلب في الشق الثاني راجع الى قيد الاستقلال الملحوظ في الكفاية فلا ينافي
الاشتراك هذا قيل لو اسند الكفاية في الشق الاول الى مجرد كفاية القدرة لا يمكن ايراد المنع ههنا على الملازمة
الاولى او على كل من الملازمتين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد ان اراد كل منهما
الايجاد بالاستقلال لكون لكن يجوز ان يريد كل منهما الايجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو انتفى القدرة
على الايجاد بالاستقلال لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسنادها الى مجموع القدرة والارادة هذا
كما هو الواقع ههنا هذا ~~وتمام خرج هذا وقد قيل الاولى~~ فكانه عرض بذلك لما قيل الاولى لك ان يورد
المنع بالسند المذكور على قوله بان يقال انما يلزم ان على كل من الملازمة الاولى والثانية وذلك لان هذا القائل
لم يفرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسنادها الى مجموع القدرة والارادة وما ذكره من الاولى فانما يتم
في الاسناد الاول لا في الاسناد الثاني الموجود ههنا واخذ كل القولين ترتيب اما الثاني فلما ذكره القائل
الاول واما الاول فلان القدرة تابع للارادة في التأثير وكفايتها في وجود العالم انما يكون

كما في

كما في الشق الاول انما يكون بكون قدرة كل منهما مع ارادته المتبوعة لها كافية فيه فيلزم التوارد قطعا
الابدي ان ~~القدرة في الشق~~ ان قدرة كل منهما في الشق الثاني لم يكف في ذلك وان كان عدم الكفاية ناشيا
من عدم ارادة الايجاد بالاستقلال فالحق ان كفاية القدرة يقتضي الايجاد بالاستقلال وذلك يقتضي ارادة
الايجاد بالاستقلال فلا فرق بين الاسنادين فالمنع المذكور انما يرد على الشق الثاني ثم كل منهما غافل عن مذاق
ان كما اشرنا اليه لان مقصوده دفع اعتراض الخيالي على شارح المقاصد في التقرير ~~السابق~~ المذكور حيث قال
لو تعدد الاله لم يكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني ~~والثالث فهو ظاهر من امتناع التوارد وامتناع الترجيح بلا مرجح~~ فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح هذا واورد المولى
الخيالي على الشق الاول كما فصلناه ههنا وعلى الشق الثالث ايضا بانه يجوز ان يريد احدهما الوجود بقدرة
الاخر او يفوض بارادته تكون الامور الى الاخر ولا استحالة فيه ولم يورد احد ممن يعتني بشانه المنع على
لزوم توارد العلتين على معلول حين الحصول بكل منهما مع ان ... شارح المقاصد اكتفى في تقرير البرهان
بالتقدير هذا واتمام لم يلتفت اليه الى المنع الوارد على الشق الثالث لان دفعه ظاهر لان كل منهما الخالق
صانعا قادرا على الكمال كما هو المفروض يلزم في صورة ارادة احدهما الوجود بقدرة الاخر وكذا في
صورة التفويض كما ذكره الخيالي الترجيح بلا مرجح سواء كان بالنظر الى كل مخلوق او بالنظر الى بعض المخلوقات
لان كون الصانعين المفروضين قادرين على ما يقدر عليه الاخر فلم كان هذا اراد الوجود بقدرة الاخر دون
العكس ولم فوض هذا تكون الامور الى الاخر دون العكس ولم كان هذا صانعا لبعض المخلوق والاخر لبعض
اخر من المخلوق دون العكس فلزوم الترجيح بلا مرجح في الشق الثالث ثابت قطعا فلذا لم يلتفت الى منعه
بخلاف الشق الثاني فان لزوم اللازم فيه خفي يحتاج الى البيان ولذا اورد عليه المنع المذكور ثم دفعه بما فصله
وانا ظرفنا ههنا خفي عليهم مقاصد المحقق فتكلموا بما تكلموا والعصمة من الحفيظ المتعال هذا واما فرضه
في الجواب للملازمة الاولى والثانية فليس لابطاله او ورد المنع على كل من الملازمة الاولى والثانية كما توهم بل لاجل
التنبيه على ان الملازمة الثانية كالملازمة الاولى في ~~البداهة~~ عدم قبول المنع عند التحقيق فكانه قال ...
الملازمة الثانية على الملازمة الاولى في البداهة كما فصلناه آنفا لانا نقول تعلق الارادة كل من جعل
اثبات للملازمة المذكورة بتحرير المراد من الارادة ههنا الارادة ~~المتعلقة~~ بالاستقلال على ما هو شان الارادة
الواجبية وكذا المراد من القدرة لانها تابعة للارادة في التأثير ولذا ترك القدرة ههنا فعلى هذا ان كان
ارادة كل منهما كافية في وجود العالم والحال ان قدرته تؤثر على وفق الارادة لزم اجتماع المؤثرين التامين على
معلول واحد وان لم يكن شيء من الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم عجزهما لتخلف مراد كل

كل منهما عن ارادتهما اى الارادة الاستقلالية فالملازمة بديهية لا تقبل المنع ولما امكن ان يقال
وان اندفع المنع بهذا التحرير لكن يتوجه عليه انه قد بقى شق رابع ~~خارج وهو~~ جوزه المانع وهو ارادة
الايجاد بالاشتراك وتاثير القدرة فيه على وفق الارادة المذكورة كما في المادة المذكورة اشار الى الجواب عنه
بقوله وما اوردتموه فكانه قال واما احتمال ارادة الاشتراك ههنا فباطل وان كان ذلك جائزا في حمل
الخشبة للحاملين لامكان الزيادة والنقصان في ارادة العبد وقدرته ولا كذلك ارادة الواجب و
قدرته اذ لا يتصور فيهما الزيادة والنقصان لكونهما من خواص الكم انما يتصوران فيهما في الاجسام وا
والجسمانيات وكل ذلك محال في حق الواجب تع فقياس ما نحن فيه على المادة المذكورة قياس مع الفارق
فما ذكر من المثال في سند المنع اى تنويرين لان السند اعنى ما يذكر لتقوية المنع شامل له لا يصلح للاستناد
والتقوية ههنا اذ لا يقاس القادر على القادر العاجز فحاصل الكلام انه لو جاز ارادة كل منهما الايجاد
بالاشتراك حتى كما في المثال المذكور لزم الزيادة والنقصان في ارادة الواجب وقدرته مع ان كلا منهما من
خواص الكم فيلزم ان يكون الواجب جسما وارادته وقدرته جسمانية واللازم بط ثم ما قيل ان تعلق الارادة
بالاشتراك كما في المثال المذكور في جملة الكائنات فيكون ذلك مرادا للواجب تع لكونه مريدا بجميع الكائنات
~~وجحود~~ والمنع فيلزم ان يكون مقدورا له للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال العباد واقعة بمجموع
القدرتين في اصل الفعل وما ذكر من لزوم الجسم والجسمانية مح ظاهر المنع فلا ينبغى الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب
الجليل وان ادعى متانة ما ذكر فليس بشيء اما اولا فلان ما ذكر من ان تعلق الارادة بالاشتراك من جملة
الكائنات فيكون مرادا للواجب ومقدورا له لا يرد على ما نحن فيه لان الكلام ههنا انما هو في افعال الله وارادته
اياها والظاهر ان هذه الارادة لا تكون الا مستقلة لا في ارادة الله افعال العباد لان ارادة الله فيها تابعة للارادة
العباد والا لزم التخلف على ان ارادة العبد في المثال المذكور وان كانت ارادة الاشتراك لكن ارادة الله لذلك
الارادة المشتركة ارادة مستقلة وفرق بين الارادة بالاشتراك وبين ارادة المراد المشترك وان فرض عليه واما ثانيا
فلان الاستاد وان جوز في افعال العباد وقوعها بمجموع القدرتين لكن لا نسلم ان قدرة العبد قدرة عاجزة
مغلوبة ملحقة بالاعدام ولا يتصور ذلك في قدرة الواجب فان كلا منهما قدرة غالبة لا يتصور احتياجها
على معلول واما ثالثا فلانه لا يصح تفريع قوله ولذا ذهب الاستاذ على ما سبق لان كلا منهما من وادي الجمع
ثم ان مقصود الشارح بهذا الكلام انما هو دفع اعتراض المولى الخيالي على الشق الثاني بالاستناد بمذهب الاستاد
في وقوع افعال العباد بمجموع القدرتين وقد دفعناه بما لا مزيد عليه بان يقول القياس المذكور قياس مع الفارق
وانه لا يقاس الملوك على الصعلوك ثم لم يفهم مراده فليتكلم بما اراده اذ في كل هذه الصورة
الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولها انفصال في محلها ولا ميل في الحركة العرضية كحركة

جالس

جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس اذ لا حركة له ذاتية حتى يوجد فيه الميل ~~الذاتية~~
لها كحركة الخشبة من موضع الى اخر عرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة بميلهما فالكل منهما ميل
في القوة بحيث لو خرج الى الفعل لكفى في الحمل المذكور لكنهما فيما ذلك الميل بينهما الى فيه فاخرج كل منهما
بقدر ما ينقص من الاخر وانتقص كل منهما بقدر ما اخرجه الاخر وتم الحمل بمجموع الخارجين وانتقص يكون
بتمديد الاعصاب وارخائها على ما يشهد به التجربة ونقل نسبة الانتقاص الى القدرة لان الميل الجسمانيات العبد
بخلاف القدرة عند الاشاعرة فانها مخلوقة لله تع عندهم مع ان المبدا اصل القدرة والنقصان والزيادة
انما يكون فيه اولا وليس كل منهما بهذا القدر بعني ان الكلام ههنا في كون كل من الصانعين فاعلا مستقلا
فلو حصل المعلول بمجموع قدرتيهما يلزم عجز كل منهما عما اراد من الاستقلال الذي هو شان الارادة والقدرة
التي فيهما ويلزم ايضا ان لا يكونا فاعلين مستقلين ~~لكن اللازم~~ فلكل منهما محذور الشق الثاني فالقول بان المحذور
اللازم للشق الثاني انما هو التناقض والعجز ~~فلذلك~~ الناشئ ليس بمحذور ليس بشيء لان كلا منهما محذور
لكن اللازم في الشق الثاني محذور العجز على التقدير المفروض وان كان ذلك الفرض محالا هذا ثم اقول كما ان الدليل
المذكور على هذا التحقيق ينفي تعدد الخالق بالاستقلال كذلك ينفي تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي
كما عرفته مفصلا وكذلك ينفي تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعي بان يكون احدهما خالقا لبعض المخلوقات
والاخر خالقا لبعض اخر منهما لان ذلك يستلزم الترجيح بلا مرجح قطعا ضرورة ان قدرة كل منهما بالنظر الى
ايجاد جميع المخلوقات على السوية فلو كان احدهما خالقا لبعض معين والاخر خالقا لمعين اخر دون العكس وهذا
المحذور هو الذي اشار اليه في الشق الثالث وكذا ينفي تعدد الخالق بان يريد احدهما الوجود بقدرة
الاخر او يفوض بارادته تكوين الاشياء الى الاخر لان ذلك ترجيح بلا مرجح ايضا لان كلا منهما سواء
في القدرة والارادة فلم فوض احدهما الى الاخر دون الاخر اليه وذلك داخل في محذور الشق الثالث ايضا على انه
يلزم التعطيل مع انا فرضناهما خالقين لكل شيء كما قيل من ان ابطال احتمال تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعي
لم يبطل بهذا الدليل الجواب ايضا فالوجه ما فعله القوم ليس بشيء نعم ان له الوقوف على مراد المحقق قدس الله سره
~~العصمة في تحقيق المقام~~ فعند انتهى امره الى محل الاشتباه بين العوام وهم بين الخواص كالهوام فعليك بما حققناه
في هذا المقام فلعله مقبول عند اولى الافهام والحمد لله المفضل المنعام ليس المؤثر الا القدرة والارادة
اقول التاثير للقدرة عند الاشاعرة وللتكوين عند الماتريدية والارادة مرجحة لا مؤثرة عند الكل فقطف
الارادة اما مبني على جعل سبب التاثير مؤثرا مجازا وفيه ايهام الجمع بين الحقيقة والمجاز واما مبني على ان يكون
العطف الربط بعد العطف ومن البين انه لا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرا كون كل منهما مؤثرا او مبني على
جعل التاثير اعم من التاثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تاثير القدرة المؤثرة وفيه الايهام السابق مع ان
كون الارادة مؤثرة مم وكون حمل الواو على معنى مع والمعنى القدرة المقرونة للارادة كما ان وجها ايضا لكنه بعيد من جهة اللفظ

ولو كان الاضطرار بالفعل الاعم

كبنوع م

كبنوع م

كالمامه

كبنوع م

وقولهم دعوا المكلفين اولا اى قبل كسائر التكاليف او قبل التكليف بالتوحيدين الاولين لما ان التكليف
بالتوحيد بحصر المعبودية يستلزم التكليف بالتوحيدين الاولين بدون العكس فالتوحيد بحصر
المعبودية يستلزم التوحيدين الاولين ولذلك كان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه رضى الله عنهم لم يكلفوا الخلق
الناس بالنظر والاستدلال فى اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده
فى الله وصفاته على ما يليق به بحث النظر وظاهره ان هذا لا ينافى التكليف بالايمان تقليدا اذ الاقرار دليل على ذلك
فالتكليف بالاقرار مستلزم للتكليف بالايمان وكل هذا واضح وتبليغهم فالاله فى كلمتى الشهادة يجب ان يحمل
بافرادها بمعنى المعبود بالحق على ما عليه ائمة التفسير والبلاغة لا بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية وان استلزم
الاول الثانى ومن غفل عن هذا قال ما قال قال الله اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اى لا ينبغى
لكم العبادة لما تنحتونه بناء على ان الهمزة للانكار التوبيخى فاذا دخلت على المضارع يفيد هذا المعنى وقوله والله
خلقكم وما تعملون دليل للانكار المذكور بناء على ان معمولهم اما صور جمادية حسنة
او صور انسانية او ملكية او غيرهما وكل ذلك مخلوق له تعالى وان كان التسوية والتصوير منهم والمخلوق لكونه
غير قادر على جلب نفع او دفع ضر لا ينبغى العبادة له اذ لا بد للمعبود قدرة على جلب نفع او دفع ضر للعابدين
فحاصل الاستدلال انه يعبدكم او معمولكم من الصور الحسنة مخلوق له تعالى وكل مخلوق لا ينبغى العبادة
له فكلمة ما فى قوله تعالى وما تعملون اما مصدرية كما رجحه بعضهم لعدم الاحتياج الى حذف الضمير لكن المراد بالعمل
هو الحاصل بالمصدر اعنى الهيئة المشاهدة لا المعنى المصدرى لانه امر اعتبارى لا يتعلق به الايجاد او موصولة
كما رجحه الاخرون فالامر ظاهر ولك ان تجعل المصدر بمعنى المفعول فعلى كل تقدير يكون مال التوجيهات واحدا وبالجملة
فالمراد هذه الاية بعد الاقتباس بالاية السابقة لانضمامها على الاستدلال على عدم صحة تشريك الاصنام
التى عملوها ونحتوها بايديهم له تعالى فى العبادة وان كان الاية السابقة دالة على عدم صحة تشريك احد من الموجودات
له تعالى فى العبادة على ان الاية الثانية باشارتها مشتملة على الاستدلال على عدم صحة تشريك احد من الموجودات
له تعالى فى العبادة فاعلم هذا قال المص ولا ظهير له اى لا معين له سواء كان واجبا فيكون العانة فى الايجاد ~~وقد تعلق~~
الوجود او ممكنا اما انه لا واجب معينا له فلما سبق من برهان التوحيد واما انه لا ممكن معينا له فلان الممكن لا يمكن
له الاعانة للواجب تعالى فى الايجاد وما يتوقف عليه لان تلك الاعانة بايجاد الواجب تعالى على انه لو كان تلك الاعانة
بايجاد الممكن لزم عجز الواجب تعالى عن ذلك ولا يقاس ما نحن فيه على حمل الحاملين للخشبة كما سبق فلا يلتفت الى ما قيل ههنا
وبالجملة فقوله ولا ظهير له توضيح لمجموع قوله السابق لا شريك له ولا ظهير له بطريق حلول الشىء فى المكان او فى
حل الحلول فى كلام المص على المعنى الاعم اللغوى الشامل للحلول فى المكان وللحلول الصفة والحلول للصفة فى الموصوف
اى الحلول المجرد للتحيز فى المحل مع ان المعنى الاصطلاحى للحلول انما هو الثانى اعنى الحلول المجرد لان مراد الناظم
المصنف من هذا الكلام رد النصارى كما هو المفهوم من المواقف فلو حمل على الحلول الاصطلاحى لا يتم ردهم لانهم قالوا

كلمة بحلول ذات

بحلول ذات الله تعالى او صفته فى بدن المسيح او نفسه والظاهر ان الاحتمال الاول من قبيل حلول الشىء فى المكان والنظائر
وان كان الاحتمال الثانى من قبيل الحلول الاصطلاحى فلا بد ان يحمل الحلول ههنا على المعنى الاعم حتى يتم المذكور الرد
لا يقال ما سيأتى من قوله ولا فى جهة ولا فى حيز مغن عنه بناء على ان الحيز اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب
الاخص فلا بد ان يحمل الحلول على المعنى الاصطلاحى حتى لا يلزم الاستدراك لانا نقول هذا من قبيل اغناء الثانى
عن الاول فليس فيه استدراك مع ان مفهومى المكان والحيز من المفهومات المتغايرة ويجوز سلب المفهومات المتغايرة
عن شىء واحد لا سيما فى مثل هذا المقام فلتنزهه عن المكان والحيز الجزاء من المكان فحطه فقطعه عليه
بناء على ان سلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم فعلى هذا كان اللازم عليه ان يقول اولا لا بطريق حلول الشىء
فى المكان والحيز الا ان يقال احال ذلك على ما سيأتى من المص وذكرهم فى الدليل لئلا يتوهم من اول الامر ثبوت الحيز له تعالى
ولك ان تقول استعمل الحيز ههنا مرادفا للمكان على ما هو المذهب للمتكلمين فان الحيز عندهم هو الفراغ المتوهم
الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده وكذا المكان نعم لو وجد جوهر فرد منفردا كان له حيز فقط عندهم ايضا
ولا يأباه ضمير التثنية فى قوله لكونهما اه اذ التعدد الظاهرى كاف فى ذلك هذا ثم المراد من الجسمانيات على التفسير الثانى
انما هى المحسوسات من الاعراض القائمة بالاجسام وان كانت اعم منها ومن الجواهر على التفسير الاول وهى الجواهر الموجودة
فيها من النقاط والخطوط والسطوح الجوهرية لانها متحيزة وليست ممكنة بمتمكنة هذا والظاهر انها منها وان
وان كانت ثابتة عند المتكلمين لكنها غير موجودة بانفرادها فالظاهر تساوى الحيز للمكان فالمراد بالجسمانيات
هى العوارض ففيه اشارة الى ان المراد بنفى الحلول فى المكان نفى الحلول اصالة وهو ظاهر وتبعا كما فى حلول الاعراض
فبالجملة لو كان الواجب حالا فى المكان يلزم ان يكون جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد الموهوم
او الموهوم او عن السطح ~~الظاهر~~ الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى بناء على ان التمكن مستلزم للجسمية
واللازم باطل قطعا واما الثانى فلا يستلزمه الاحتياج لان حلول الصفة عبارة عن الحصول على سبيل التبعية
وذلك يستلزم الاحتياج ~~فيطلق~~ المنافى للوجوب الذاتى وحاصله ان الحلول على الوجه الثانى يستلزم الاحتياج المحال
ولو كان ذلك الحلول هو حلول مجرد فى مجرد ~~ولو كان يوجد ههنا حلول الصفة~~ اذ حاصل ... ههنا ان الحلول
اما حلول مجرد او حلول مكانى وظاهر ان ما كان خارجا عن الحلول المكانى يكون داخلا فى الحلول المجرد كالمادة
المفروضة نعم لو كان فى التعليل فانه اذا حل فى شىء لزم انقسامه بانقسام ذلك الشىء لو رود المادة المذكورة
لما اشار اليه الجديد فان هذا لا ينفى كونه حالا فى مجرد لكن بنى التعليل على لزوم الاحتياج المنافى للوجوب الذاتى
فلو وجد الحلول فى تلك المادة لا تندرج تلك المادة فى التعليل المذكور بعينه ولا يتوهم من تخصيص الاحتياج الى الثانى عدم
عدم وجوده فى الحلول المكانى لان احتياج المتمكن الى المكان مما ضرورى وان لم يكن احتياجه الى معين ضروريا
وانما ذلك التخصيص لعدم وجود محذور لازم الجسمية والجسمانية فى الحلول المجرد فالحلول المكانى اشد فسادا
من الحلول المجرد هذا ولا تلتفت الى مزخرفات الناظرين ههنا والنصارى ذهبوا الى حلوله تعالى فى عيسى عليه السلام

منهم الكلنبوى رحمه الله

علم ... ان تلك المادة لعلها تندرج فى الحلول المجرد ايضا لانه جوهر فى صورة الاتحاد وبسيطة ... بعض افراده

قيه نوع من الكلنبوى رحمه الله

كذا في شرح التجريد والمراد حلول ذاته تع او صفته في بدن عيسى او نفسه فهذا الكلام محتمل للاحتمالات الاربعة
على ما يقتضيه نقله عن المواقف فقد حل ان قول المص ولا يحل في غيره على معنى ولا يحل ذاته ولا صفته في
في غيره بدنه او نفسه فينطبق كلامه على الاحتمالات الاربعة الاول المذكورة في المواقف واما الاخيران فلمجرد توسيع
الدائرة وان لم يكن شيء منهما مذهبا للنصارى فالقول بان كلام المص لا ينطبق الا على الاوليين من الاحتمالات المذكورة
في المواقف فالترديد بين الستة بعد الجزم بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما لا ينبغي ساقط لما عرفت من تناول كلام المص
للاحتمالات الاربعة وان الاخيرين لمجرد التوسيع على انه انما نقل ما في المواقف لتأييد مدعاه ولا يلزم من ذلك مطابقة
على الجميع وعلى الخصوص الاكثر هذا   قال في المواقف فتأييد لمدعاه كما قررناه لكنه نقل منه ما يؤيد مدعاه من عدم الحلول
في غيره ولم ينقل منه عدم الاتحاد بالغير لكونه مدعى آخر اشير اليه بقوله الآتي ولا يتحد بغيره فلا يتوهم الخلل في النقل
عن المواقف بناء على ان النقل المذكور على قدر الكفاية ههنا وان كان كلام المواقف مشتملا على نفي الاتحاد ايضه
حيث قال ضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول حقيقة ذاته فيه او حلول صفة فيه
كل ذلك اما ببدن عيسى او بنفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك ونح فاما ان يقال اعطاه الله قدرة على الخلق
والايجاد اولا ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها
باطلة الا الاخير انتهى فقد ثبت احتمال الاتحاد في النقل المذكور لعدم الكلام ههنا في الاتحاد نعم ما في المواقف
مخالف لما في شرح المقاصد حيث قال من الاحتمالات التي يذهب اليها وهم المخالفين في الاصل ثمانية حلول ذات
الواجب او صفته في بدن عيسى او روحه وكذا الاتحاد بمعنى ان فيه احتمالات اربعة كالحلول فقد نقص صاحب
المواقف في صورة الاتحاد اثنين اعني اتحاد صفته مع بدن عيسى او روحه لكونه احتمالا غير معقول جدا اذ اتحاد الصفة
مع الذات يستلزم كون الصفة ذاتا او كون الذات صفة والكل خلاف المفروض على ان اتحاد صفة الذات مع المسيح
يستلزم اتحاد الذات مع المسيح فيكون ما في المواقف شاملا للكل ايضه فلا يرد على المص انه ترك بعض محتملات
كلام النصارى وهو اتحاد صفته مع المسيح او روحه واما التعرض للاخيرين فلمجرد التوسيع كما سبق ثم اقول قال
قال شارح المقاصد في تقرير مذهب النصارى ههنا اما النصارى فقد ذهبوا الى انه جوهر واحد له اقانيم ثلثة
هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس يعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وجعل الجوهر الواحد ثلثة اقانيم جهالة بينة او ميل الى ان الصفات عين الذات ثم قالوا ان الكلمة اعني اقنوم العلم
اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس
من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال
ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر ومنهم من قال تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن
وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسم فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من
مهاتراتهم انتهى قيل والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وما عداه ظاهر في الاتحاد فقولهم

بالاتحاد

بالاتحاد اكثر واغلب من قولهم بالحلول فلو نقل ان ما في المواقف من احتمالي الاتحاد والحلول جميعا او نقله بعد قول
المص ولا يتحد بغيره وجعل رد النصارى بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم
الا ان يحمل الحلول في كلامه ههنا ولو فيما نقله عن المواقف على ما يعم الاتحاد هذا وليس بشيء بل الظاهر من كلام
المص نفي الحلول المغاير للاتحاد ولذا اكتفى في تأييده بنقل ما بعض ما في المواقف ثم ان كلام شارح المقاصد
لا يقتضي كون قولهم بالاتحاد اكثر واغلب من قولهم بالحلول لان النصارى معترف بوجود عيسى عليه السلام قطعا
فبالضرورة يكون ما زعموا من الاتحاد حلولا اذ الاتحاد يقتضي ان لا يوجد ههنا غير الله على انه لا يلزم من قولهم
ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ان الموجود هنا هو الاتحاد وقد ذكر في شرح المقاصد ههنا
ان النصارى زعموا ان اقنوم العلم قد انتقل من ذاته الى بدن عيسى عليه السلام فهذا صريح في انهم يزعمون الحلول ههنا
ايضه فالحق ان قولهم بالحلول اكثر واغلب من القول بالاتحاد وهو ولذا حمل كلام المص ههنا على ظاهره وايد
ببعض ما في المواقف وهو الموافق لما نقل من الانجيل بل يمكن ان يقال القول بالاتحاد احتمال عقلي ولذا تركه
في نقل ما في المواقف هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام   وكلها باطلة الا الاخير اما حلول الذات فلما عرفت
من لزوم كونه جسما واما حلول الصفة فلا يستلزمه انتقال الصفة من محل الى آخر والانتقال من خواص الاجسام عند
المتكلمين على انه اذا انتقل الصفة من محل الى آخر يلزم ان لا يكون الصفة تلك الصفة لان الصفة من مشخصات المحل
السابق فاذا انتقلت منه الى محل آخر فلا بد ان تزول تلك الصفة فيلزم انعدامها مع ان المفروض انتقالها وبالجملة
فلو انتقلت الى محل آخر يلزم انعدامها او كونها ذاتا قائمة بنفسه وهذا الوجه تام عند الكل مع انها من مقتضى ذات
الواجب فلا يجوز انتقالها بل لو انتقلت يلزم خلو الله تع عنها والكل محال ثم ان جميع اقسام الحلول يستلزم الاحتياج
المنافي للوجوب الذاتي كما سبق تحقيقه فقد بطل الاحتمالات الاربعة واما بطلان الخامس فلانه لا مؤثر
في الاشياء الا الله تع على ما ثبت بالبرهان فلا يمكن لمخلوق ان يوجد بعض الاشياء الا ان يحل ذاته او صفته فيه ونح
وبهذا تبين ان الوجه الخامس ليس بمتبادر من الاتحاد بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية
كما لم يكن ذلك الوجه اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فيه اذ غاية ما يوجد فيه اعطاء الله تع قدرة على الخلق
والايجاد وظاهر ان ذلك المعطى ليس عين قدرته الذاتية تع حتى يكون ذلك الوجه اتحادا بخواص الالوهية
ولو بطريق الاشراق ولو كان كذلك الامر كما زعمه يلزم ان لا يكون ما زعمه النسطورية في اقنوم العلم باطلا اولا وبالذات
بطلانه اذ العلم ليس بمؤثر حتى يكون شافيا بكون الله مؤثرا فقط فالحق ان الوجه الخامس مغاير للاتحاد
والحلول مع بطلانه ايضه لما قررناه واما السادس فلانه فليس بباطل في نفسه الا انه لم يرد في الشرع اطلاق الاب
على الله تع وعلى عيسى بنبيه واطلاق الابن على عيسى عليه السلام واسماء الله تع وكذا اسماء النبي عليه السلام توقيفية
محتاجة الى الاذن الشرعي   وما نقل من الانجيل اه معارضة لعدم حلول ذاته تع في بدن عيسى عليه السلام
بانه تع لو لم يكن حالا في بدن عيسى عليه السلام لما وقع ذلك في الانجيل وقد وقع فيه وحاصل الجواب انه ما كان ذلك

قوله وما نقل من الانجيل اي اهل الانجيل لان في نقل الانجيل
اي لا نسلم ذلك لكونه كلام الله تع فافهم منه

للحلول المنقول مخالفا لما اقتضاه البرهان القاطع وجب تأويله بان يجعل الاب استعارة تمثيلية تشبيها لشأن ربه معه بشأن الاب مع الابن في كمال الاختصاص وبان يكون اطلاق الاب عليه مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربي هذا الكلام يكون من قبيل الاب من قبيل المتشابهات واما اذا كان منها فحاله كحال سائر المتشابهات فاما ان يفوض علمه الى الله على ما هو دأب السلف رحمهم الله او يأول بتأويلات وذلك لان هذا المنقول على تقدير صحته من قبيل المتشابهات وقد بين العلماء رحمهم الله يأولها بما علم من الدليل القاطع فلا بد ان يأول المذكور باحد التأويلين السابقين فقوله وانت تعلم ان جواب عما عسى يمكن ان يقال كيف يصح التأويل المذكور وحاصل الجواب ان غايته كونه من المتشابهات وقد اولها العلماء بما ويأولون ضحى فكذا المنقول المذكور هذا وحمل قوله وانت تعلم ان كلها محكما في الجواب عن المعارضة ولو بسبيل التسليم يستلزم اسنداد التوجيه الاولي جدا مع ان هذا التوجيه يشعر بان الحلول ليس على تقدير كونه من قبيل المتشابهات وهو خلاف الواقع فالتوجيه ما اشرنا اليه لكنه يشعر بكون التوجيه الثاني على تقدير كونه من المتشابهات مع انه مبني على اصطلاح القدماء المعروف فيما بينهم فعلى هذا جاز ان يجعل قوله هو ما بالنظر الى التوجيه الاول فقط والتقريظ ومذهب غلاة الشيعة اه اشارة الى ان المقصود رد هذا بعينه كما قصد به رد النصارى وبعينه وغلاة المتصوفة ايضا على ما صرح به في المواقف ولم يذكر مذهب غلاة المتصوفة لاشتراكهم مع غلاة الشيعة فيما ذهبوا اليه قرره بل هو اخص منهم فلذا اكتفى بذكر غلاة الشيعة قال في المواقف المخالف في عدم الحلول والاتحاد ثلث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد ومنهم من يكفر الحلول والاتحاد اذ الكفر بنفسه بالمعاينة ونحن لا نقول بذلك المعاينة وهذا العذر اشد قبحا من ذلك انتهى فلذا اكتفى بذكر غلاة مقصوده من هذا الكلام هو الاشارة الى رد طائفتين المذكورين ايضا وان اكتفى بذكر واحد منهما وانت تعلم ان الظهور غير الحلول اه اشارة الى ابطال مذهبهم غير ما افاده البرهان القاطع بان مدعاهم حلول الله تعالى على واولاده الكاملين وهذا مع بطلانه بالبرهان القاطع يناقضه ما قالوا من انه لا يمتنع ظهور الروحانيات في الصور الجسمانية كجبرئيل في صورة دحية رضي الله عنه لانهم ادعوا الحصر الحلول وصوروه بالظهور والظهور ينافي الحلول لان في الظهور يكون الصورة الظاهرة صورة للظاهر لا للمظهر وفي الحلول او الصورة الحاصلة فيه صورة المحل لا صورة الحال فصورتهم بذلك قرينة على انهم ارادوا بالحلول الظهور ولا شك في بطلانه جدا اذ يلزم ان يكون صورة علي مثلا صورة روحانية لله تعالى ويلزمه انكار وجود علي واولاده الكاملين وفساده بديهي مع وجود ما صدر منهم بين الخلق من مدة مديدة واكلهم وشربهم وغير ذلك من خواص الانسان وكل ذلك مح في الصورة الروحانية بداهة فظهر ان الغلاة اشنع فسادا من النصارى لانهم وان خالفوا مقتضى البرهان القاطع لكنهم لم يخالفوا الواقع في الوجود الخارجي لاعترافهم بوجود عيسى عليه السلام ولا كذلك غلاة الشيعة وغلاة المتصوفة

فافهم

كما خالفوا مقتضى البرهان القاطع خالفوا الواقع في الوجود ولا اشارة الى ان ذلك مقصوده هنا وصفهم بالغلاة ودعا عليهم باللعنة ركيس مقصوده من هذا الكلام توجيه مذهب تلك الغلاة بالظهور وكذا توجيه مذهب غلاة المتصوفة بذلك الظهور بحيث لا يلزم فيه محذور على ما هو من الطلا تقضي كما توهمه الفاضل المحشي ثم اورد عليه بان بعض المتصوفة قائل بالحلول قطعا وبان هؤلاء الغلاة ارادوا بتلك الصور الصورة الظاهرة على ما هو كصورة علي واولاده لا الصورة الروحانية التي ترى في بعض الاحيان لبعض الاشخاص فتنظيرهم الى جبرئيل في دحية فاسد فذهبهم باطل وان اراد بذلك توجيه مذهب الغرفتين بان مرادهم كونه الموجود مظاهر للتجليات مع كونه غير مرضي لهم عند المص والتفتازاني وغيرهما غير صحيح لان ذلك لا يتم على مذهب غلاة الشيعة انتهى وكل ذلك من ضيق العطن واساءة الظن لشأن المحقق وعدم فهم مراده وقد اشرنا الى تحرير مراده بحيث لا يرد عليه شيء من الاوهام المذكورة فتدبر وبالله التوفيق قال المص ولا يقوم بذاته حادث اورده عقيب نفي الحلول للاشارة الى ان الحلول في شيء اذا لم يستلزم قيام الحوادث بذاته مع ان هذا الكلام دليل على نفي الحلول هذا ثم المراد بالحادث الموجود الخارجي اذ لا يطلق الحادث على المعدوم والامر الاعتباري قال في المواقف هنا في تحرير محل النزاع ما حاصله الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث فهنا اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فما يستحيل اتصافه به الباري تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه السلوب يمتنع تجددها والا جاز اتصافه تعالى بها وجود مع كل حادث ويتجدد عند هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء وجوز المجوس كل حادث هو من صفة الكمال قائم به تعالى والكرامية كل حادث يحتاج اليه في الايجاد فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن واتفقوا على ان ما يقوم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا فرقا بينهما انتهى فظهر ان المراد بالحادث ههنا هو الموجود بعد العدم وعليه بنى القائل تعليله فطنة ما في قوله لان ما يقوم بذاته عبارة عن الحادث الموجود بعد العدم الصفة الحقيقية الموجودة خلوها وذلك القائم بذاته تعالى حادثا لكان خاليا عنه في الازل مع كونه صفة كمال فيلزم خلوه تعالى عن صفة الكمال وذلك الخلو نقص لكونه منافيا للوجوب الذاتي الموجب لخروج جميع الكمالات الى الفعل فقص يستحيل عليه تعالى واورد عليه بقوله وهذا انما يتم اه حاصله انا لا نسلم ان كلما يقوم بذاته من الصفات الحقيقية يجب ان يكون صفة كمال حتى اذا خلا عنه في الازل يلزم الخلو في الازل عن الكمال فلم لا يجوز ان يكون له صفات حقيقية لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها فح لا يلزم في الخلو عنها خلو عن صفة الكمال هذا ما قرر ولا شك في بطلان هذا السند لاتفاقهم على ان الصفات الحقيقية له تعالى صفات كمال قطعا وان مثله نقص يجب تنزيه الله عنه والتعبير بكلمة

او الدالة على التحقيق يدل على ما ذكرنا فافهم

واورد عليه اي على هذا الدليل انه حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لا بد وان يكون
من صفة الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها في الازل لكن لا نسلم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا
لو امكن حصولها في الازل ولم يحصل لكنه ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بشروط معدة بان يكون كل سابق
منها شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروط الغير المتناهية فيكون كل صفة كمالا في وقتها لا قبله
ومثل هذا ليس بنقص اذ النقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع فغاية ما يلزم
ح الخلو عن كل فرد من الكمالات المتلاحقة الممتنع حصولها في الازل لا الخلو عن الكمال المشترك بين جميعها
بل يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده ازلا وابدا على قياس ما قاله الحكماء في الحركات الفلكية فاندفع ما قيل
في الجواب عنه بان خلو الذات عن كل فرد من الكمالات يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو نقص
في حقه بل يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاوقات والاحوال انتهى لان وجوب الاتصاف في جميع الاحوال
والاوقات مم خصوصا اذا كان حصول تلك الافراد في الازل ممتنعة كما ههنا مع ان الواجب هو الاتصاف
بالكمال المشترك بينها ليس الا وكذا ما قيل من انهم صرحوا بانه تعالى ليس له كمال متوقع اذ لا يستلزم ذلك المانع على انه اذا كان حصول
تلك الكمالات بطريق توقف بعضها على بعض كان صدورها عن الفاعل بالايجاب فلا يكون كل من الكمالات
المتوقعة حتى يكون هذا الكلام منافيا لذلك المنقول ~~عنهم~~ وبهذا يندفع ما قيل ايضا من ان كل من
القولين يتوجه ههنا اذ كان تلك الحوادث القائمة بذاته تعالى مستندة اليه بطريق الاختيار لامكان وجود
كل منها ح في وقت وجود الاخر بل ~~يمكن وجوده~~ ح وذلك لان هذا الكلام مبني على صدور تلك الكمالات
القائمة بذاته تعالى بطريق الايجاب فكل منها كمال وقت وجودها لا قبله ولا يمكن وجودها الا في وقته فلا بد
من ابطاله باوله بطلان التسلسل كما ابطاله   واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد كان النوع حادثا قبل ضد
لا يحسم مادة الاشكال لان سند المورد لا ينحصر فيما ذكره من كون كل فرد حادثا لجواز ان يكون هنا فرد قديم
مشروط بعدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث يزول ذلك الفرد القديم وفرد اخر حادث باق الى الابد او غير باق
ثم القول بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم كما سبق فعلى هذا كما لا يتم الجواب الا في بعضه من جريان التطبيق وغيره
اذ الفرد الحادث ح متناه في كل مرتبة وان لم يكن وافقه عندهم ثم اقول لا يخفى ان مثل هذا لا يمكن في الصفات
الحقيقية الصادرة عن الذات الواجب تعالى بطريق الايجاب لكونها مقتضى الذات لا يمكن زوالها ومع ان زوالها
نقص يجب تنزيهه تعالى عنه على ان ذلك الحادث الذي كان عدمه شرطا لدوام ذلك الفرد القديم ان كان صادرا
عن الواجب تعالى بطريق الايجاب يلزم ان يكون قديما او مستندا اليه تعالى بشروط غير متناهية واستحالة الاول ظاهر
والثاني خلاف فرض القائل فلا بد ان يكون صادرا عنه بالاختيار فيكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد
القديم ايضا اذ كونه مختارا ~~في المشروط يستلزم قطعا كونه~~ في الشرط يستلزم قطعا كونه مختارا في المشروط فيكون
ذلك الفرد القديم صادرا عن المختار وقد اتفقوا على امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار والحاصل ان ذلك

الفرد

الفرد القديم ان كان صادرا عن الواجب بالاختيار تم فساده في نفسه بكونه خارجا عما نحن فيه وان كان صادرا
عنه بالايجاب فلا يمكن زواله بحدوث حادث اخر بعين الاشروط غير متناهية فيجري برهان التطبيق وغيره
في تلك الشروط فيتم الجواب الا انه قطعا وعدم تمامية الجواب السابق ح غير مضر لانه فاسد في نفسه كما حكم بانه
خطه من هذا البيان ان قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه تام في ذات الواجب تعالى وما يقتضيه ذاته من الصفات
الذاتية وغير تام في قدم الجواهر الممكنة على زعم الحكماء اذ يجوز ان يكون كل منها مشروطا بعدم ممكن حادث فاذا زال
الشرط زال المشروط فغاية ما عندهم استناد ذلك الحادث الى الواجب تعالى بشروط متعاقبة غير متناهية وذلك ليس
بممتنع عندهم وان كان ذلك باطلا عندنا ببرهان التطبيق وغيره فاعلم هذا المقام   قلت انت خبير بفساد ذلك
كما سلف من ان المراد من قدم النوع ان لا يزال فرد من الحادث وظاهر ان الافراد اذا كانت غير متناهية فلا شك في دوام
فرد ما من الاول الى الابد هذا وايضا لا يخفى ان مجموع الافراد باسرها اذا كانت حادثة كما هو المفروض يكون المجموع حادثا
ايضا اذ لا يغاير حكم الكل ح مثل حكم الاجزاء يشهد بذلك ما قرروه في برهان اثبات الواجب من انه اذا كان كل واحد
من الممكنات الاحاد الغير المتناهية ممكنا كان المجموع ممكنا والحق ان فرض حدوث الافراد يستلزم فرض حدوث الجميع
ولذا قال رحمه الله في شرح المقاصد في تاييد الجواب المذكور من انه اذا كان في الازل خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
الحادث في الازل يلزم ان يكون الواجب ناقصا هذا   والمراد من الصفة ههنا اه جواب عن سؤال اورده الكرامية
ونقل مثله عن الامام الرازي قال في شرح المقاصد نقلا عن الامام ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع
الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه باللسان اما الاشاعرة فلقولهم ان زيدا اذا وجد كان الواجب عالما قادرا على خلقه
بعد ما كان قادرا عليه وفاعلا له مبصرا للصورة سامعا للصوت آمرا بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة
فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يريد وجوده او عدمه والسامعية والبصرية لما يحدث من الاصوات
والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين منهم واما الفلاسفة فلقولهم بان لله
اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية ~~وهي يعترفون بوجود الاعراض~~ انتهى وحاصل الجواب
ان ليس المراد من الحادث ما هو الاعم من الصفة الحقيقية بل المراد منه هو الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة
كالعلم والقدرة والارادة او لم يكن لها اضافة اصلا كالحيوة ولذا قالوا في تحرير محل النزاع ههنا ان الصفات على ثلثة
اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول قطعا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما
القسم الثاني فيجوز فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه هذا قرر شارح التجريد ههنا الادلة المذكورة
لو تثبت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء
سهو فلعل تاخيره لتحرير محل النزاع الى هذا الموضع مع ان المناسب ان يشير اليه قبل الاستدلال عليه لاجل الاشارة
الى الجواب عن اعتراض شارح التجريد على الادلة الدليل المذكور بجريانه في النسب التجددية كما يشير اليه بقوله [illegible]

ولو امكن زواله بزوال شرطه فلا يكون

واما الصفات الاضافيه سواء كانت انفس الاضافات كالقبليه والبعديه او اضافات الصفات الحقيقيه وذات الاضافات كتعلق العلم والقدرة والاراده والسلبيه والمراد بالسلبيه انفس السلوب اذ لا يتصور التفصيل السابق فيها وانما قال في الجمله اذ لا يجوز التبدل والتغير في جميع الصفات الاضافيه والسلبيه اذ من الصفات الاضافيه ما لا يجوز تجددها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا من جملة السلوب سلب الجسميه والجوهر ونظائرهما وقد سبق انه يستحيل التجدد في امثالها وذلك لان التبدل والتغير فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه او نسب الاضافه بمعنى انهما نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين فيما نحن فيه وهو طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير فانه من العدم الى العدم فيحدث تعلق صفة البصر فكان تجدد ذلك التعلق من تغير ذات المبصر من العدم الى الوجود لا من ذات المبصر ولا من صفة بصره وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره الا يرى ان المتبدل في المثال المذكور هو المتيامن والمتياسر اللذين اضيف اليهما التيامن والتياسر لا نفس ذلك الساكن الواقع بين المتيامن والمتياسر وان امكن تبدله وتغيره ايضا بالحركه الوضعيه في مكانه لكنه ما دام ساكنا لا يتغير ولا يتبدل غاية انه يتصف بالتيامن والتياسر بالاتصاف الاعتباري وذلك لا يقتضي التغير في ذاته فكذا فيما نحن فيه ايضا هو انصاف ذاته وصفته الحقيقيه بالوصف الاعتباري ومثله لا يكون تغيرا وتبدلا قطعا هذا مراده ثم ان غفلوا عنه ثم اما ما قيل من ان ما ذكره انما يتم فيما اذا كانت الاضافه متاخرة مسببه صدرت عن تغير المضاف اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتعلق القدرة بالتاثير وان جعل الاراده والقدرة بالتاثير ازليين فلا انه يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامه ومن تحقق احد المتضايفين اعني الخالقيه بدون الاخر اعني المخلوقيه يأباه تمثيله بخالقية زيد وعدم خالقيته ولا يجري ايضا حمل الحصر المذكور على الاضافه بالنسبه الى تغير شيء اخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اذ لا زمان قبل وجود المقدور العالم حتى يوجد التغير فيه فلا يحسم ماده الاشكال فلا مخلص الا بان يجعل الباء في قوله بتغير ما اضيف اليه للمصاحبه لا للسببيه والمعنى ان حدوث الاضافات مع حدوث المضاف اليه سواء كان الاول سببا للثاني كما في تعلق القدرة او مسببا عنه كما في تعلق السمع والبصر انتهى فليس بشيء لان القدرة اذا تعلقت في الازل بوجود المقدور فذلك التعلق انما هو بوجوده اللايزالي فليس التاثير موجودا في الازل حتى يلزم التخلف وتحقق احد المتضايفين بدون الاخر وهذا واضح وان خفي عليه ولا حاجة لدفعه الى حمل الحصر على الاضافي على ما زعمه بل الحصر المذكور اضافي بالنسبه الى تغير الذات على ما هو صريح كلام الشارح ثم ان الشارح قد اعترف انما بقوله في الجملة ان بعض الاضافات غير قابل للتغير والتبدل فما اسرع غفلته عن ان الظاهر ان للقدرة تعلقين ازلي وحادث ولا شك في تجدد التعلق الثاني وكذا حال صفة التكوين المصدر عنه منشئها فالحق ان كلمة الباء في قوله بتغير ما اضيف اليه للمصاحبه لا لما ذكره بل لاجل ان الاضافه تقتضي المصاحبه قطعا ومع ذلك لا يخلو عن السببيه لحدوث التبدل والتغير في الصفات الاضافيه فكان تغير المضاف اليه سببا في الخارج لتغير الصفات الاضافيه فلا حاجة الى ما قاله اخرا من ان التاثير يكون نسبه بين المتاثرين متاخرة عن الطرفين فصحح قطعا فصح السببيه المذكوره هكذا ينبغي ان يفهم والصفات الحقيقيه دفع توهم ان تغير المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقيه وذات الاضافات

لا يقال هذا الدليل جار اه اقول الدليل هو المذكور سابقا اعني قوله ما يقوم بذاته تعالى من صفات الكمال فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان خاليا عنه في الازل فيلزم النقص وهو محال وحاصله ان ما يقوم بذاته تعالى من الحوادث من صفات الكمال ولا شيء من صفات الكمال بما يجوز خلوه تعالى عنه في الازل ينتج ان ما يقوم به تعالى لا يجوز خلوه عنه في الازل وهذا الحاصل جار في الاضافات والسلوب فيلزم عدم خلوه تعالى عنها في الازل فيلزم امتناع تجددها مع انه خلاف الواقع ولعل هذا هو مراد ما قيل ههنا من ان الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت حادثه يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى يعني ان الدليل هو ان ما يقوم بذاته من صفة الكمال فلو كانت حادثه يلزم الخلو وهو نقص فكلمة ما الموصوله على عمومها من الموجود الخارجي وغيره والكون صفة كمال غير ملحوظ فيها فلا يلزم اتحاد الموضوع بالمحمول ولا يكون الجواب الاتي من جانب المستدل مضرا له لان الاستدلال المذكور مسبوق على ان المراد بكلمة ما الموصوله الموجود الخارجي وكما زعم الناقض عمومها من الموجود والمعدوم منع المستدل ثانيا ومن الجلي من بعضهم انه بعد ما رده توجيه القائل المذكور بلزوم احد المحذورين اما اتحاد الموضوع بالمحمول واما كون مضرا الجواب الاتي مضرا للمستدل فاختار ان الدليل المذكور هو انه لو كان شيء من الحوادث الموجوده قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما ازليا او لا يزاليا وخلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخلو الذات عنها في وقت ما ازليا او لا يزاليا وهذه الخلاصه تجري في زعم الناقض في جميع الاضافات والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة قائمه بذات الله تعالى كخالقيه زيد وايجاد العالم وكذا السلوب القائمه بذاته تعالى من صفة الكمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخلو الذات عنه في وقت ما فلو صح الدليل يلزم امتناع تجددها انتهى ملخصا فانظر الى ما فرع حيث اخذ الموجود في الخلاصه ثم اجرى التلخيص المذكوره في السلوب والاضافات وهذا غير صحيح فالحق ان مدار جريان الدليل المذكور على عموم ما الموصوله من الموجود وغيره ومدار الجواب على تخصيصها بالموجود الخارجي كما هو مراد المستدل فالتوجيه ما اشرنا اليه لانا نقول لا نم جريان الدليل اه حاصله انا لا نم جريان الدليل المذكور في جميع الاضافات والسلوب فان بعضها مثل ايجاد العالم وخالقيه زيد وكذا عدم ايجاد العالم وعدم خالقيه زيد ليس من صفات الكمال فالمقدمه المذكوره في الدليل من ان ما يقوم بذاته تعالى من الحوادث من صفات الكمال ممنوعه وانما يكون ما يقوم بذاته من صفات الكمال لو كان من الموجودات الخارجيه والاضافات والسلوب المذكوره من الامور الاعتباريه وترك هنا ما يتعلق بالسلوب لظهوره من الاول لان كون مثل ايجاد العالم وخالقيه زيد متجدده متغيره يستلزم كون عدم ايجاد العالم وعدم خالقيه زيد متجدده متغيره ايضا والحاصل ان الدليل المذكور لا يجري في جميع السلوب والاضافات وان جرى في بعضها كتعلق العلم وسلب الجسميه وسائر النقائص لكن تخلف الحكم فيما جرى فيه على ما يشير اليه الشارح فغايته ان الشارح ترك ههنا السلوب وفيه اشارة الى بعض الاضافات الجاري فيه الدليل كتعلق العلم لظهور قياسه على مثل سلب الجسميه في الجريان وعدم التخلف ولا حاجة في ذلك الى حمل كلامه في الموضعين على صفة الاحتياط لان المذكور مغاير لما تركه وبالعكس

بناء على ان السلوب المتروكة هنا متجددة والاضافات المجردة المتروكة في الآن غير متجددة وفي مثله
لا يوجد صفة الاحتياط بل الوجه فيه ما ذكرناه نعم الاولى ان يقول لا نسلم جريان الدليل فيهما
فان مثل ايجاد العالم اما مثل ايجاد العالم وعدم ايجاده فلا يجري الدليل فيهما لعدم كونهما من صفات الكمال
واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى غير متخلف عنهما لعدم خلو الذات عن
عنهما في وقت لكن بعد وضوح المراد لا ينبغي ان يناقش بمثله خصوصا على مثل ذلك المحقق وبهذا البيان
اندفع ما قيل ايضا من ان الجواب المذكور غير حاسم لمادة الاشكال اولا لتنبهه في كون التعلق الحادث للسمع والبصر
كمالا خصوصا على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم وان انفهم من العلاوة في الانية ما يدفعه ومع ذلك فالاولى
في الجواب ان يقال لا نسلم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات والسلوب ما ليس بكمال كالخالقية وعدم الخالقية
وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم فلا يجري الدليل فيهما ومنها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر بالموجود
وسلب الجسمية ولا يجري في الاولين اولا لما امتنع حصولهما له لم يكن خلو الذات عنهما نقصا في الازل نقصا ويجري
في الاخيرين ولا يتخلف حكم المدعى فيه انتهى ثم الاحاجة الى مثل هذا التفصيل لان هذا التفصيل مراد هاهنا كما عرف
ثم ان كلامه هاهنا مبني على ان الكمال ما يكون موجودا خارجيا وما ليس كذلك فهو ليس بكمال فكما ان ايجاد العالم
ليس بكمال كما يظهر من كلامه كذلك التعلقات والسلوب ليست بكمالات واما ما ذكره آخرا من ان جريان الدليل
في بعض السلوب غير مضر لعدم تخلف حكم المدعى فيه فهو كلام على سبيل التنزل في حاصل كلامه ان الدليل غير جار
في السلوب والاضافات ولو سلم جريانه في بعضها مما ليس بمتجدد فحكم المدعى غير متخلف فيه هكذا ينبغي ان يفهم
فان مثل ايجاد العالم اه قد يقال مثل ايجاد العالم لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الباري تعالى
اذ ما يتصف به الباري تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال اقول لا نسلم ان ما يتصف به الباري تعالى لا بد ان يكون
من صفات الكمال وهل الكلام الا فيه بل انما يكون ذلك من صفات الكمال اذا كان موجودا واما اذا كان من الامور
الاعتبارية فليس بكمال ولا نقص لان كلا منهما من عوارض صفات الموجود فلا حاجة في دفعه الى المعارضة بان يقال لو لم يكن
من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن له في الازل بل في كل زمان سابق على الايجاد للقطع بامكان ايجاد
العالم قبل وجوده بالف سنة او ازيد وكذا يمكن خلق زيد قبل وجوده بالف سنة او ازيد كما اشار اليه الشارح
المعاصر حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه في الازل مع جواز الا
الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلي عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق
على ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى مع ان المنع الذي اشرنا اليه كاف في دفعه
على ان المعارضة المذكورة لو تمت مقابلة باصل الدليل على ما يقتضيه تأمل بكلام شارح المقاصد فللفاضل
ان يعود ويقول لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الباري تعالى فلا بد في دفعه من المنع المذكور
هذا بل قد ندعي انه ترقى من منع كون مثل ايجاد العالم كمالا الى الاستدلال على عدم كونه كمالا بعينه انا ندعي

عدم كونه

عدم كون مثل ايجاد العالم وخالقية زيد كمالا اذ لو كان مثل كل منهما كمالا لزم الخلو عنهما في الازل نقصا واللازم
باطل بل الخلو عن مثل كل منهما كمال كما يظهر ذلك من استشعار من نقوم ويفرده بالقدم الزماني كما استأثر هو به وتفرد
بالقدم الذاتي فانه تعالى متفرد بكل من القدم الذاتي والزماني فكماله تعالى انما هو بالتفرد بهما فكيف يكون مثل ايجاد العالم
والصفات الذاتية له تعالى داخل في التفرد بالقدم الزماني دون التفرد بالقدم الذاتي لانه عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير ليس الا هكذا ثم ان عدم الخالقية في الازل لا يزول بالخالقية فيما لا يزال لان الزائل به انما هو عدم الخالقية
مطلقا لا عدم الخالقية في الازل ولا يلزم من سلب المطلق سلب المقيد فهو تعالى متصف بعدم الخالقية في الازل على
كل حال وان زال عدم خالقيته المطلقة بخالقيته زيد مثلا ووجهه ان سلب المطلق اخص من سلب المقيد ولا يلزم
من زوال الاخص زوال الاعم هذا وبهذا البيان ظهر فساد ما قيل في تقرير قوله بل قد ندعي اه من انه لو سلم ان مثل ايجاد
العالم من صفات الكمال في الجملة لكن لا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان الخلو عنه
في الازل كمال فكيف يكون الايجاد فيه كمالا انتهى وما قيل ايضا اذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف الواجب بها
ايضا لزم النقص في الامس وهكذا في اي فرض الاتصاف لزم النقص قبله انتهى لان كلا منهما مبني على كون
مثل ايجاد العالم وخالقية زيد من صفات الكمال واني يكون ذلك ولا يقول به الشارح ايضا فافهم هذا على انه
يمكن ان الظاهر ان مراده انا لو سلمنا ان الخلو في الازل عن مثل ايجاد العالم ليس بكمال بناء على ان الكمال ما هو صفة
حقيقية وعدم ايجاد العالم في الازل ليس بصفة حقيقية فلا يلزم ان يكون ذلك الخلو نقصا المذكور نقصا
اذ لما كان وجود العالم في الازل ممتنعا فلا يكون ذلك الخلو اعني عدم ايجاد العالم في الازل نقصا كعدم شمول
القدرة واذا لم يكن مثل عدم ايجاد العالم في الازل كمالا ولا نقصا فلا يكون مثل الايجاد المذكور فيما لا يزال
كمالا ولا نقصا لان كلا من الكمال والنقص انما هو من شأن الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية فعلى هذا
يكون هذا الكلام ايضا تأييدا لمنع كون مثل ايجاد العالم من صفات الكمال كقوله بل قد ندعي اه كما قررناه لكنه
لما امكن ان يورد على هذا القول بانه كيف يصح دعوى ان الخلو عنهما في الازل كمال اذ لا فرق بين عدم الايجاد في الازل
والايجاد فيما لا يزال فاذا كان الاول كمالا لا يكون الثاني كمالا تنزل عنه وقال على انه يمكن اه وحاصله كما عرفت
سلمنا ان الخلو المذكور ليس بكمال لكنه ليس بنقص فلا يكون الايجاد فيما لا يزال ايضا كمالا ولا نقصا ثم انه
ليس هذا الكلام من الشارح الى ورود ما اورده سابقا من ان الدليل المذكور انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال
ولا نقص مع نفي وجودها وعدمها بل المقصود تحقيق المنع السابق كما اشرنا اليه واما ايراده السابق فمندفع
قطعا بان المراد من الصفة هاهنا هو الصفة الحقيقية ولا يوجد في الواجب صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها
وقد اشار الى هذا المعنى هاهنا هنالك بقوله اذ الدالة على التخلف واما اذا كان فيه صفة لا كمال ولا نقص في وجودها
وعدمها فهي صفة اعتبارية كالايجاد العالم وعدمه كما ظهر من تقريره هاهنا ولله در المحقق حيث اشار هنا
الى دفع ما اورده سابقا لكن لما كان هذا الكلام هادما للدعوى المذكورة المثبتة بالاستثناء المذكور صدق بالامكان

وبهذا التقرير ظهر اندفاع ما جاء في التجريد بعني لو سلم ان نسبة ايجاد العالم فيما لا يزال كمال نجريان الدليل فيه ممنوع اذ المراد من مقدمة المستدل والخلو عن صفة الكمال في الازل نقص مع امكان الاتصاف به في الازل وظاهر ان الاتصاف في الازل بايجاد العالم ممتنع فالمقدمة المذكورة حين الجريان ممنوعة ثم اورد القائل عليه بان الصفات الحادثة التي جوز اتصافه بها يمتنع كلها كذلك في كونها ممتنعة في الازل فيكون كل منها كمالا كايجاد العالم فلا يقوم الدليل حجة على الخصم فالوجه ان مراده انا نمنع كون ايجاد العالم كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنه في الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال لا نقص ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص لعدم امكان وجود العالم في الازل فلا يرد على هذا التجريد شيء الآن فيه اشارة الى ورود ما اورده سابقا ولذا صدره بالامكان انتهى ملخصا ولا يخفى ما فيه من الاضطراب والفساد اذ كيف يتصور للمجيب هاهنا تسليم ان نسبة ايجاد العالم كمال ودفع النقض بالتجريد المزبور ثم لو فرضنا صحته فلا يمكن للخصم قياس سائر الحوادث بمثل ايجاد العالم لان ايجاد العالم في الازل ممتنع بمقتضى البراهين القطعية ولا كذلك سائر الحوادث بعد وجود العالم فانها منوطة بارادة الله تعالى فقط ثم ما اختاره من التقرير للخلو عن ~~التناقض وعدم الارتباط~~ الاضطراب والانحراف وعن عدم ارتباط هذا الفرق بقوله بل قد ندعي فالحق في توجيه هذا الكلام ما وجهنا حررناه بحيث يندفع به الايراد السابق لكن لما كان مبنيا على عدم تسليم عدم كون الخلو في الازل عن ايجاد العالم كمالا صدره بالامكان وعلى الله التكلان واما ما قيل من انه صدره بالامكان لان تسليمه لا يضعفه فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده نعم اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشيخ وبنى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم انتهى فليس بشيء لان غاية ما صرح به الشيخ هناك كون تعلق الارادة بوجود العالم فيما لا يزال ازليا ~~متمما لوجود علته التامة~~ متمما لعلته ووجوده فيما لا يزال سواء كان كافيا في ذلك من غير احتياج الى تعلق حادث كما حققه السيد الشريف وارتضيناه هناك او لم يكن كافيا واحتاج الى تعلق آخر حادث على ان يكون التعلق الاول مخصصا للتعلق الثاني كما اختاره المصنف في الواقف وفي البين انه لا يلزم من ذلك كون الايجاد ازليا ~~اي بمعنى الايجاد الازلي كون وجود الموجود~~ لان كون الايجاد ازليا يستلزم كون الموجودات ازلية ولا يصرح بمثله الشيخ كيف وهو بصدد رد دليل الفلاسفة وان اراد القائل من كون الايجاد ازليا كون تعلق الارادة ازليا فمع عدم ملائمة مساعدة كلامه بل مع عدم مساعدة لفظ الايجاد عليه يكون خارجا عما كان كلامهم فيه من الاوصاف الاعتبارية المتجددة اذ الايجاد والاولى بهذا التوجيه عندهم قابل للتبدل كتعلق العلم والقدرة الازلي فالوجه في وجه التصدير بالامكان ما حققناه فتدبر وبالله التوفيق وما يقال من المعارضة لقوله فلا يكون عدم ايجاده في الازل اه واثبات لكون عدم الايجاد في الازل نقصا بان يقال امكان كل ممكن لازم لماهيته بالضرورة والا لزم الانقلاب من ~~الامتناع~~ الامكان الى الوجوب او الامتناع وهو باطل قطعا فيكون امكان العالم ازليا وازلية الامكان تستلزم امكان الازلية اي امكان ان يوجد في الازل ازليا

فيكون العالم

فيكون العالم ممكن الوجود في الازل فيكون عدم الايجاد في الازل مع امكان الايجاد فيه نقصا وقوله ليس بشيء جواب عنه بمنع ان الاستلزام المذكور متمشيا بجواز ان يكون امكان وجود الممكن بالنسبة الى وجوده اللايزالي لا بالنسبة الى الوجود الازلي فيكون ممكن الحدوث ممتنع القدم فازلية الامكان لا تستلزم امكان ان يوجد في الازل والقول المنع المذكور عبر عنه بقوله ليس بشيء وهذا مبني على ما ذهب اليه القوم من ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية واعترض عليه شارح المواقف بعد تقرير دليل القوم على ذلك بان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى واعترض عليه المحقق في انموذج العلوم بما حاصله ان الظرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها اعني قوله في شيء ان كان ظرفا لعدم المنع كان معناه لا يمنع في شيء منها فيكون هذا عين ازلية الامكان لا امكان الازلية مع ان مقصوده بيان وجود الثاني وان كان ظرفا للوجود كان معناه لم يمنع من اتصافه بالوجود الذي في الازل وهل الكلام الا فيه فيكون عين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل من اجزاء الازل ممكن لكن يجوز ان يكون ذلك الوجود الممكن هو الوجود اللايزالي فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا انتهى واقول يؤيد ما قرره ان الامكان وان كان لازما لماهية كل ممكن لكن الوجود غير لازم لها لان ماهيته لا تقتضي شيئا من الوجود والعدم ولذا اتفقوا على ان الوجود زائد على ماهية الممكن ناشئ من الخارج فمجرد ازلية الامكان لا تقتضي امكان الازلية ~~واللازم التساوي بين ما هو مخصص~~ نعم وجوده ممكن لكن لا يلزم ان يكون في الازل وتيسر ان تقتضي الماهية لا يتخلف عنها بخلاف ما لم يكن كذلك وبهذا اندفع ما اورد على الشيخ في تزويره المذكور من ان الظرف المذكور اذا كان ظرفا للوجود لا يكون هو المتنازع فيه اذ لا شبهة في ان وجوده في كل حد من حدود الزمان الى غير النهاية ممكن وحده واذا كان ظرفا للمنع ولم يمنع عن الوجود في شيء من اجزاء الازل ~~الممكن الازلية~~ لا بدلا فقط بل ومعا ايضا امكن الازلية ولا شك انه يعرض السيد بالمعية انتهى وذلك لان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فلو سلم ان وجوده في كل حد من حدود الزمان ممكن ولا نسلم انه اذا لم يمنع في شيء من اجزاء الازل امكن الازلية بل غايته ازلية الامكان ~~الازلية~~ وبالجملة فالامكان لازم لماهية الممكن فازلية الماهية تستلزم ازلية امكانها اللازم لها ولا كذلك الوجود الحاصل من الفاعل فلو امكن ولذا الوجود في الازل يلزم لزم التسلسل والمستلزم للممتنع ممتنع فوجود الممكن في الازل ممتنع فامكان وجود الممكن في الازل مستلزم لعدم امكانه ولا كذلك ازلية الامكان اذ لا يلزم منه شيء فالحق هاهنا مع القوم وان رجحنا جانب الشريف في مبحث الحدوث على ان هاهنا ما يدفع قطعا ما اشرنا اليه ثم ان الفاضل المحشي لم يقنع بما ذكره واراد تقرير الدليل على طور تقريراته فقال وتخيل هاهنا

ان الممكن كما لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا بل الوجود
انما يحصل له من خارج هو فاعل تأثير الفاعل فان كان ذلك التأثير فيه بالايجاب بلا شرط كان ذلك الممكن ازليا
قديما كالصفات الواجب الحقيقية عند الاشاعرة او بشرط او بالاختيار كان حادثا فهو في حد ذاته قابل لجميع انحاء
الوجود والتأثير فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فازليته ممكن امكانا ذاتيا وان امتنعت
بسبب الغير ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لعدم قابليته للوجود لمانع وح نقول الخلو
عن الايجاد في الازل مع امكان ان يوجد فيه لازم الكمال الذاتي الذي هو القدرة ولازم الكمال ليس نقص بل هو
كمال ايضا فعلم هذا تقرير البرهان ان تعالى لا شيء من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والا لزم خلو الذات عنها
في الازل قبل حدوثها مع امكانها يتصف بها الواجب في الازل بطريق صدورها عن الذات بالايجاب والخلو عنها مع
امكان الاتصاف بها نقص له تعالى هذا حاد في بعض الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات
لانا نقول هذه كمالات اضافية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة
فلا يجري فيها الدليل واما الجريان في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم والقدرة
والارادة بالمصالح لو باشا يترك الازل وسلب الجهة وغيرها من النقايص فنعلم لكن نختلف الحكم فيها ثم فلا اشكال ورد
ويقرب الى هذا ما ذكره المولى الجامي قدس سره في الدرة الفاخرة من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كما ان ذاته مستغنية عما سواه كذلك وجوده
ووحدته وحيوته وغير ذلك من الصفات الذاتية وكمالاته الاسمائية موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء بظهور اثارها انتهى
ثم قال وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح للتجريد حيث قال لو تمت الادلة المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير
في صفاته تعالى مطلقا اي سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او اضافة او سلبا وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة
خطأ انتهى وكان غرض الشارح ههنا دفع هذا الايراد ايضا لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل حيث التزم هنا عدم كون كمال
الاضافية كمالات مع ان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كمالا هو كذا كون تعلق العلم والسمع والبصر صفة كمال
مما لا يقبل المنع انتهى ملخصا مع بعض توضيح منا ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان تمام امكان وجود العالم في الازل فلم لا يجوز ان يكون
ماهية الممكن عن الوجود الازلي لا تستلزمه المنع قطعا وكون ادلة الامكان مستلزما لامكان الازلية اول الكلام واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان لازم الكمال كمال فلم لا يجوز ان لا يكون ذلك اللازم كمالا ولا نقصا واما ثالثا فلان غاية تقريره والدليل
هو تخصيصه بالصفات الحقيقية الذاتية فبعد هذا لا يرد عليه الايراد المذكور حتى يحتاج الى الجواب على ان غاية تقريره
هو بيان ان الصفات الذاتية ليست بحادثة وليس هذا محل بيانه ومثل هذا التقرير تمحل بما هو غلط فاحش عند الماهرين واما رابعا
فلان الكمال ما يكمل به الشيء من الصفة الامر الموجود على ما اتفق عليه العقلاء سلفا والمتكلمون ولم يسمع من احد منهم اطلاق
الكمال على الامور الاعتبارية والاضافية على ما يشهد به تتبع كتبهم ولقد جاوز هذا القائل عن هذا حتى اطلق الكمالات
على الصفات السلبية واما خامسا فلان ما استند اليه المولى الجامي لا يؤيد ما ذكره جدا فانه جعل الاثار الخارجية الموجودة
كمالات في الصفات الالهية لا كمالات للواجب على ما هو المدعى ولم يجعل الامور الاضافية كمالات اصلا للواجب مع ذلك

ولا للصفات

ولا للصفات والاسماء فالحق واما سادسا فلان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كمالا على تقدير تسليمه
انما هو كمال للعباد لا كمال للواجب تعالى اذ هو لا فائدة في ذلك يرجع اليه تعالى بل تلك المنافع عائدة اليهم على
ان الحق ان ذلك الايجاد تفضيلي لا كمال له تعالى وقد قال الله تعالى ان الله لغني عن العالمين فكيف يتوهم عاقل
ان الله تعالى يستغني عن كمالاته فالحق ان الامور الاضافية والسلبية ليست بكمالات ولا نقايص ولذلك
ثبت التجدد والتغير فيها ولو في الجملة وان اعتراض الشارح الجديد على الادلة مندفع عنها بما انبأ الله
على ما حققناه ههنا فلا نتعلق اذا انهم بعد ما جاء لك من الهدى ونحن نبتهلك ونكن من الشاكرين قال المص
ولا يتحد بغيره ~~بل نقص بعيب نفي الحلول~~ اقول لعل تأخيره عن نفي قيام الحادث بذاته تعالى مع ان المناسب ان يجمع
بين نفي الحلول ونفي الاتحاد كما في المواقف اشارة الى ان الحلول لا يخلو عن القيام ولذا اكتفى في المواقف ههنا
بنفي الاتحاد عنه بالمعنى الاول اشارة الى ان الاتحاد بكل من المعنيين الاخيرين لا يخلو عن الحلول وان فصله الشارح
تحقيقا للمقام ومن لم يفهم حقيقة الحال قال ما قال الاصل الاتحاد يطلق على الثلثة الاتحاد والاتحاد الحقيقي
انما هو المعنى الاول والمعنى الاخيرين لا يوجد الاتحاد حقيقة بل الاتحاد فيه بطريق المجاز صرح به
شارح المواقف وغيره الاول ان يصير الشيء بعينه اي تشخصه الخاص به شيئا اخر اي موجودا اخر غير
ان يزول عنه شيء من ذاته او من صفاته كما في الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الماء هواء يزول عنه الصورة
المائية وهو ظ وكذا اذا صار الابيض اسود يزول عنه صفة البياض ويفيض عليه صفة السواد فقوله
من غير ان يزول عنه شيء وان كان متبادرا في زوال الجزء لكنه لكونه احترازا عن الاتحاد بالمعنى الثالث يحتاج الى
التعميم لكن قوله او ينضم اليه شيء على ظاهر المتبادر من كون المراد من الشيء هو الجزء فان ذلك لاخراج الاتحاد
بالمعنى الثاني اعني انضمام شيء الى شيء كما في انضمام الماء الى التراب وظاهر ان المنضم يكون جزءا من المجموع قال شارح
المواقف ان الاتحاد بهذا المعنى هو الاتحاد الحقيقي وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد
وعمرو مثلا فيتحدان بان يكون زيد عمرا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان
حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا غيره كعمرو ففي يكون قبل
الاتحاد واحد ويصير اخر وبعده امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده انتهى وربما قيل من ان ههنا احتمالا ثالثا هو احرى
بالاتحاد منهما وهو ان يكون هناك شيئان فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما عين الاخر
ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا اخر فليس بشيء جدا لان الشيء الحاصل بعد الاتحاد ان لم يكن حاصلا قبله فهو
الوجه الثاني للشريف وان كان حاصلا قبله فهو الوجه الاول للشريف ايضا والا فهو اتحاد الشيء بنفسه والكلام
ههنا في اتحاد الشيئين واراد الاتحاد بالمعنى الثاني والثالث ففساده اظهر هذا وقوله عنه والثاني النزيف
الظاهر فيه عنها واليهما ولعله قصد الارجاع باعتبار كل واحد من الشيئين كما قيل والظاهر رجوع الضمير
الى الشيء الاول الصائر اذ الانضمام والزوال مناسبة فلا حاجة فيه الى ارتكاب خلاف الظاهر فافهم

وهذا مح مطلقا سواء كان في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد الممكنين او في
اتحاد المختلفين وسواء كان الممكن من الجواهر المجردة او من الاجسام او من الاعراض او من الصفات المعدومة
لان اتحاد الموجودين مطلقا مح لان المتحدين ان بقيا بعد الاتحاد في الوجود فهما اثنان لا واحد
فلا اتحاد بين الموجودين وان فنيا اي عدما عند الاتحاد فهما بعد الاتحاد معدومان فلا اتحاد بين الموجودين ايضا
كما هو المدعى وان انحصر في العدم وان فني احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد بين الموجودين ايضا بل هو فناء لاحدهما
وبقاء للاخر وهو ليس من الاتحاد في شيء الذي هو المدعى وظاهر انه لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا
لكان الشيء الواحد معدوما وموجودا معا وهو مح قطعا ثم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه بزوال
وصف الوجود او العدم ثم ان المراد بالموجودين الغير المتحدين ههنا اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او
او يكون احدهما في الخارج والاخر في الذهن لان مدار عدم اتحادهما كون هويتيهما جزئيتين والجزئية
~~بالماهية~~ والجزئية قد تكون بالنظر الى الخارج وقد تكون بالنظر ~~...~~ الى الذهن بناء على ان
الماهية الكلية من حيث حصولها في الذهن وتشخصها بتشخص جزئية قطعا والى هذا اشار صاحب
المواقف وشارحه حيث قال هذا الحكم اي عدم اتحاد الاثنين بديهي حكم ضروري فان الاختلاف والتغاير
بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله بمعنى ان
التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه
في نفسه ربما يراد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر اخر غيرهما فلا اتحاد
بينهما بل قد عدما وحدث هناك امر ثالث وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد الموجود
بالمعدوم بداهة والا لكان موجودا ومعدوما وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان
متغايران كما كان قبله كذلك فلا اتحاد والغرض من هذا الكلام هو تنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير
المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري
فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا بمعنى لا نم انهما لو كانا
بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونا كذلك لو لم يكن كل واحد منهما موجودا متحدا
بموجود اخر انتهى فقد جعلا الحكم بامتناع اتحاد الاثنين بديهيا وما ذكره من الثلث ههنا تنبيها عليه هذا
وجعل شارح المقاصد كلا منهما وجها مستقلا للحكم المذكور واورد عليه حيث قال الاتحاد المذكور ههنا
ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منها او من ماهية واخرى فالاختلاف
بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل شيء خصوصية بها هو هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء
واعترض بانه ان كان استدلالا ففي نفس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه
في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون امتناع اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين
فهما

اي بين الماهيتين الذهنيتين وبين الهويتين الخارجيتين منه

فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء
منهما كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نم انهما لو بقيا لكانا
اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير اخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين
كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا
اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين
فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لا
لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع اعني معترضا على الدليل بعد
التحرير المذكور بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فالملازمة المذكورة ممنوعة
ايضا فلم يمكن التفصي عن المنع المذكور الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال
تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بان دعوى الضرورة في محل النزاع وبيان امتناع اتحاد الوجودين
ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق انتهى ونحن نقول بتوفيق الله في دفع هذا المنع الاخير بحيث
يظهر ايضا انه دافع المنع السابق ليس المراد بالوجود الذي هو نفس الوجودين الاولين على ما زعمه المانع هو الوجود
المطلق الذي هو بالنظر الى ذات الموجود حتى يتصور مثل ذلك ويمنع الملازمة بل المراد بالوجود الوجود
الخاص المنتبع للاثار الخارجية عقلا عند الفلاسفة وعادة عند الاشاعرة بل نقول الوجود ههنا عبارة
عن الهوية الجزئية المنتبعة لتلك الاثار وظاهر ان ~~الهويتين مختلفتان~~ الهويات مختلفة بالذات وا
وكذا اثارها الخارجية متخالفة متناقضة فلو فرضنا انقلاب تلك الاثار وعدمها فلا نشك في تخالف الهويات
بالذات فعلى هذا فلو كانا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين يكون ذلك الا
اعدامهما وحدوث ثالث والا لزم اجتماع الامور المتناقضة والاثار المتخالفة وهذا واضح لزوما وفسادا
قطعا انهما بعد الاتحاد لو كانا موجودين لكان كل منهما موجودا بوجود خاص وهوية خاصة فيكونان اثنين لا واحدا
بداهة مثلا فيندفع المنع المذكور قطعا وانما اشتباه المانع من حمل الوجود على الوجود المطلق بالنظر الى ذاته وليس الكلام
فيه على ما قررنا المص اولا مثلا اذا اتحد لو اتحد الجسم الاسود والجسم الابيض مع وجودهما الخاصين وهويتيهما
وهو شبهها الجزئي لزم اتحاد السواد والبياض ذاتا ووجودا بل يلزم اتحاد اثارهما من تفريق البصر للبياض
وعدم تفريق البصر للسواد واللازم بط بداهة لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يترتب عليه التفريق
واما ان يترتب عليه عدم التفريق واما ان يترتب عليه الحالة المتوسطة فعلى الاوليين يكون فناء لاحدهما
وبقاء للاخر وان كان المترتب بعد الاتحاد عين اثر احدهما وان كان مثله كان فناء لهما وحدوث ثالث وعلى
الثالث يلزم فناؤهما وحدوث ثالث ايضا فظهر انهما بعد ~~...~~ وانما على ما اشرنا اليه

ولو كانا موجودين بوجود واحد هو نفس احد الاولين
فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر ولو كانا موجودين
بوجود واحد هو غير احد الاولين او نفس الاولين
الاولين لكان هذا فناء لهما وحدوث ثالث مم

~~فهوان فيقال لو اتحد الجسم الابيض مع الاسود وكان موجودين بوجود واحد هو نفس وجودين الاولين لكان~~
~~هذا الحد فنالهما وحدوث ثالث قطعا فقطعا انهما لو كانا موجودين كانا اثنين بداهة~~ والى مثل هذا
الدفع اشار شارح المواقف حيث قال يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما اى هويتهما وان
وان نازع فيه الخصم المعاند هذا ولما كان دفع المنع بهذا التقرير غير ظاهر لكون الوجود ظاهرا في الوجود
بالنظر الى ذات الموجود عدل الشارح الجديد للتجريد عن الوجود الى التشخص فقال في تقرير البرهان المذكور
انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متشخصا بتشخص ممتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا
اثنين لا واحدا اذ الغرض ان كل واحد متشخص بتشخص ممتاز به عن الاخر فهما تشخصان متمايزان لا واحد
وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال تشخصه فيكون هذا فناء
لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما
بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان به امتياز
احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما انتهى يعني لو كان التشخص
التشخص الثالث نفس التشخصين الاولين لكان هذا فناء لهما وحدوث ثالث فالمنع المذكور ساقط جدا ومن
الغرائب ان بعضهم لما لم يقف على وجه عدول الشارح الجديد عن تقرير الدليل المذكور بالوجود الى التقرير بالتشخص لدفع المنع المذكور كما عرفت انفا بين المولى ذكرا اولا هو ما طويلا لدفع المنع المذكور بما اخره
مما ذكره الشارح الجديد ثم استغرب عما ذكره ذلك الشارح في صورة العدول من الوجود الى التشخص وطول
والحاصل ان ذلك البعض حقيق بان يستغرب عنه لان ما قرره الشارح الجديد مع وجازته اظهر مما قرره مع طوله
مع وجه عدم وقوفه على وجه العدول والتعبير وذلك لان الغرض ههنا الزام الخصم المعاند وما غيره ادخل
في ذلك والله الموفق لما هنالك واما ما اورده الشيخ المحقق هنالك عليه من ان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين
عن الاخر كان لازما لاثنينية التشخص لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتياز كل
من الوجودين بانه خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما بصفة الوحدة فعلى هذا
فيجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين بان يكون التشخص المعين مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى
كالوجود انتهى فمدفوع بما حققناه في صورة اتحاد الوجودين اذ لا يجوز عند العاقل اتحاد الوجودين الخاصين المستتبعين
للاثار المتناقضة بوجود واحد خاص تترتب عليه اثار بحيث يكون الموجودان المذكوران موجودا واحدا
وموجودين فانما يجوز بالنظر الى الوجود المطلق فعلى هذا فعدم ورود هذا المنع في صورة العدول الى التشخص
بطريق اولى فكيف يتصور اتحاد التشخصين كما تصور ذلك في الوجودين والتشخص المعين لا يتصور له
عروض الكثرة تارة والوحدة اخرى وانما يتصور ذلك اذا كان ذلك المعنى نوعيا واما اذا كان نفسه تشخصا
على ما هو الكلام فيه ..... فلو كان نفس التشخصين الاولين لكان هذا فناء لهما وحدوث ثالث فالمنع
التشخص الواحد
هذا

هذا ولما نقل ائمة المحقق لما ذكره الشارح الجديد قال بعد ما اورد عليه يمكن تخصيص الدليل بحيث يندفع عنه
المشكوك بان يقال ان الاتحاد مع بقاء الاثنينية يلزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع
كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابليهما
وذلك لا نتكلم بل نثبته في بعض الاشياء وليس هو الاتحاد الذي تحيله انتهى يعني ان اتحدا مع بقاء هويتيهما
اى ان اتحد تشخصاهما لزم اجتماع النقيضين من حيث ان تشخصهما تشخصهما متباينان او غير متباينين
وان ارتفع ذانك الهويتان فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض
وان اتحد ذاتاهما بطريان الوحدة عليهما فذلك غير محال فعلى هذا كان المراد من الدليل ان يقيا اى المتحدان بتشخصيهما
فهما اثنان لا واحد والا لزم اجتماع النقيضين فلا يتصور المنع المذكور هذا مراده وليس مراده كما توهمه
بعضهم ان الاثنين بشرط ~~الاثنينية~~ الاثنينية لا يتحدان حتى يرد عليه ان هذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد في علم الكلام
مع ان للمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب مع غيره لا بشرط الاثنينية لان ذلك من ضيق العطن كما لا يخفى على
بل مراده ما اشرنا اليه فعلى ما حققناه يتحد هذا التوجيهات معنا في المال والله اعلم بحقيقة الحال واعلم ان المدعى
ههنا نفي اتحاد الهويتين الجزئيين خارجيين او ذهنيين واما اتحاد الماهية الكلية مع الهوية الخارجية فمحقق
في جميع افراد حمل المواطاة مثل زيد انسان وغير ذلك بناء على ان الماهية الكلية لكونها من الامور الانتزاعية لا تنفك
لا تابى عن الاتحاد مع الهوية الخارجية فلا يرد ذلك فلا يرد مثل ذلك نقضا في مثل هذا المقام وقد اشار اليه
صاحب التجريد ويكون هذا المقام خليقا بالاهتمام اطنبنا في الكلام فيحصل منها حقيقة واحدة المراد من
الحقيقة الواحدة ههنا هي التي تحصل من مجموع الاجزاء التي لها صور نوعية جوهرية سواء فاض على ذلك المجموع
صورة نوعية جوهرية غير صور الاجزاء كما في المواليد الثلثة المركبة من العناصر الاربعة مثل الشجر والمعدن والحيوان
او كما في مثل الترياق والمعجون والسرير على القول بان الصور الترياقية والمعجونية والسريرية صور جوهرية او فاض
على ذلك المجموع صورة نوعية عرضية تكون مبدا لاثارها على القول بان صورها صور عرضية قال في شرح المقاصد
اما في مثل الترياق والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدا الاثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي
هو من قبيل الاعراض فان التركيب الحقيقي هل يكون بين الجوهر والعرض ففيه تردد انتهى وبالجملة فالمراد
من الحقيقة الواحدة المتحصلة هي التي تكون مغايرة لاجزائها في الاثار وذلك لا يكون الا بامتزاج الاجزاء
ومثله غير متصور في الواجب تعالى مع صفاته ثم ان المجموع غير مغاير للاجزاء ههنا على ان الامتزاج المذكور لا
لا يتصور بين الموصوف وصفاته فتمكن كذلك هذا على ذكر منك بطريق الاستحالة هي الاستحالة
ليست اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف بل لغوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالته الاولى
ولذا قال شارح المواقف في تفسيرها اعني التغير والانتقال دفعيا او تدريجيا انتهى والاول كما في صيرورة الماء
هواء وبالعكس مثلا وظاهر ان الكون والفساد دفعيان والثاني كما في الحركة في الكيف فانها تدريجية ولما كان الدليل

اى توجيه الشارح الجديد
وتوجيه ائمة المحقق
وتوجيه الذي اشرنا اليه

التبدل الاول الدفعي تبدلا في ذات الشيء وجوهره والتبدل الثاني التدريجي تبدلا في عرضه فان في جوهره او عرضه
ولم يقل تخصيص يشمل في ذاته او وصفه يشمل ذات الواجب تع وصفاته انشارة الى ان الاستحالة المذكورة
لا يتصور في الواجب تع وصفاته والشارح في حقه نوع الذي يظهر من كلامه انه حمل الاتحاد المنفي هيهنا على
على ما يعم المعاني الثلثة اعني ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة كما في المعنى الاول او مجازا كما في الاخيرين ولعله عممه
لان نفي ما يعم المعاني الثلثة لا يحصل مع ان المص والشارح في خصصاه بالمعنى الاول لاجل تحقيق المقام من ان الاتحاد
باي معنى كان لا يتصور في الواجب تع لا للتعرض لهما كما توهم كيف والاتحاد بالمعنيين الاخيرين لا يخلو عن الحلول
الحلول فنفي المعنيين الاخيرين داخلة في نفي الحلول في كلامهما وقد اشار الشارح المحقق الى ذلك الدخول بجعل الحلول
سابقا اعم من الحلول الاصطلاحي لكنه وان عمم سابقا مع دخول نفي الاتحاد بالمعنيين الاخيرين فيه فقد عمم
الاتحاد المنفي هيهنا ايضا لاجل تحقيق المقام ولعل ذلك لاجل الفصل هيهنا بفرقه ولا يقوم بذاته حادث وامافي
المواقف والمقاصد فلم يقع الفصل بينهما فلذا حملوا الاتحاد المنفي هيهنا على الاتحاد بالمعنى الاول لا سيما وقع فيها
نفي الاتحاد مقدما على نفي الحلول هذا فالاولى للعاقل ان يطلب لكلام اجد محملا صحيحا ويفهم تقريرا بينهم المتفاوت
فما قررنا المتوهم من قبيل التفتيش لا من قبيل التخبيط واما قيل من انه ان حمل الغيرية في كلام المص على الغير المصطلح عند الاشاعرة
فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نفي المعنى الاول والثالث ~~لان الغير بالنسبة الى المعنى الثاني ليس بمنفصل~~ مع عموم الدليل
لانه ينفي امتناع اتحاده بما يباين الذات وبما لا يباينه من صفاته وان حمل على المعنى اللغوي فيشمل يشمل صفاته تع
فنفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تع بانضمام صفاته اليه تع حقيقة واحدة متحصلة موجودة في الخارج
ولا مخلص الا بان يحمل الغيرية في الكلام على المعنى المصطلح ويجاز نفي اتحاده تع بصفاته بالمعنى الاول والثالث على التقايسة
مع قرينة عموم الدليل وح يظهر اختلال كمال الانبه فليس بشيء بل مبني على مشاهدة ضلالة الفهم حيث جعل سابقا
الحقيقة الواحدة المتحصلة اعم من الحقيقية والاعتبارية سواء كانت تلك الحقيقة مغايرة للاجزاء اولا وقد عرفت
ان المراد من الحقيقة الواحدة ما هو الموجود المغاير لها للاجزاء لمرتب عليه الاثار الخارجية وظاهر ان ذلك غير متصور
في مجموع الواجب تع مع صفاته اذ المجموع هيهنا ليس مغايرا للواجب تع ولا لصفاته كما لا يخفى على من له ادنى تأمل
نعم لو قيل المراد بالغيرية في كلام المص الغير اللغوي سواء كان غيرا اصطلاحيا اولا فيشمل الغير المباين والذي لم يكن
مباينا فيلزم التخصيص في المدعى ولا في الدليل والعجب من هذا القائل ان الاتحاد بكلا المعنيين الاخيرين لا يخلو
عن الحلول كما كيف يتصور الاتحاد بالمعنى الثاني في الواجب تع وصفاته ولعمري ان مقصود هذا القائل ليس تخبيط المقام
بل الترفع بين العوام والجهال والعصمة من الخبط المنهال اما الاول فلما مر وايضا يلزم ان يكون الواجب
او ما بالعكس لامتناع قيام الواجب واما الثاني فلان حاصله انه لو كان الواجب تع متحدا بغيره بهذا المعنى فاما
ان يكون بينهما حلول اصطلاحي بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت اولا فعلى الثاني لا يكون مجموعهما المجموع حقيقة واحدة
متحصلة كما هو المدعى لان ذلك موقوف على الحلول الاصطلاحي وعلى الاول فاما ان يكون الواجب تع حالا في ذلك
الغير

في ذلك الغير وهو مناف للوجوب الذاتي فيكون محلا قطعا او محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيكون الحال عرضا بناء
على ان المحل اذا كان محتاجا الى الحال يكون الحال جوهرا ايضا كاحتياج المحل الهيولي الى الحال الذي هو الصورة
الجوهرية الحالة فيه واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من المجموع الموضوع المحل والعرض الحال فيه حقيقة واحدة متحصلة
متحصلة اولا يتصور امتزاج العرض بموضوعه قيل وان ~~حصل هنا~~ وما قيل من انه ان اراد بالحلول الحلول الاصطلاحي
كما هو صريح كلامه فان اراد بالحقيقة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان المدعي نفي مطلق الاتحاد بالمعنى
الثاني سواء كان الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقية كالشجر او اعتبارية كالطين والبيت وان خص المعنى الثاني
بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملكانية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالحس وبطريق الامتزاج كالنحم بالدم
فمبني على وهم السابق ايضا اذ المراد بالحقيقة الواحدة الحقيقة الواحدة التي الامتزاجية بحيث يترتب عليها الاثار سواء
كانت حقيقة جوهرية او عرضية وان المراد بالمدعى نفي مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني فيدخل فيه رد الملكانية ايضا هذا
فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما اي من مجموع الموضوع والعارض حقيقة واحدة امتزاجية متحصلة بحيث
يترتب عليها اثار خارجية بل المجموع امر اعتباري ليس مغايرا لاحاده كالعسكر وهذا ليس من الاتحاد في شيء
ومن لم يفقه المراد هيهنا قال الصواب حذف قوله فلا يحصل منهما وان قال بدله والملازم باطل اذ لو كان عرضا اذ لو كان
المراد من الغير الغير المباين له كان ذلك الغير قبل الحلول جوهرا او عرضا قائما بشيء من الممكنات فان كان جوهرا يلزم
انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع اخر وهو قطعي البطلان
وهذا هو الاختلال الذي اشرنا اليه وايضه الاولى فيكون الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب تع انتهى واقول
هذا نتيجة ما اسس سابقا حيث لم يقف على المراد من الحقيقة الواحدة في المعنى الثاني وخصصه بما عداه الواجب تع
وصفاته فاخل كلام الشارح هيهنا وقد عرفت فساد مبناه بحيث لم يتوجه في مراد الشارح هيهنا وعرفنا ايضا ان الغير
هيهنا شامل ايضا لصفات الواجب تع وان المدعى هيهنا شامل لنفي الاتحاد في الواجب تع مع صفاته ايضا وان الحلول
وان كان شاملا لصفات الواجب بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لكنه لا يتصور فيها الاتحاد بالمعنى الثاني ايضا
وسر ان الحلول الذي تضمنه المعنيان الاخيران حلول مكاني ولو سلم كونه اعم من الحلول المكاني والاصطلاحي
فمدار الاتحاد بالمعنى المعاني على الامتزاج وهو غير متصور في الواجب تع وصفاته وكم من عجائب قولا صحيحا
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولا يلتفت الى ترهات الاوهام والحمد لله المتفضل المنعام واورد عليه ان الظاهر
انه ايراد على الشق الاول من الشق الثاني اعني قوله وهو محال لاستغناء الواجب وامتناع ان يكون محلا وحاصله
انا لا نم استلزام كونه الواجب حالا في الاخر قوله وامتناع حلول المستغني اه مم وانما يكون ذلك كذلك لو كان حلول المستغني
محالا اذا اقتضى ذلك الحلول احتياجه الى الاخر وهو مم لجواز ان يكون الواجب مع ذلك الغير محلا للتجزئة الصورية
الذي يحصل من المجموع حقيقة واحدة من غير احتياج الاجزاء بعضها الى البعض الا يرى ان العناصر الممتزجة محل الحالة
التي في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية تحصل هناك حقيقة واحدة هي احد المواليد الثلثة هذا وهذا

[هوامش]

صح ١٢ — بما عداه الواجب وصفاته تع — صح ١٢ — ويكون هذا الحلول الاصطلاحي شاملا للحلول الكائن فيه حر ان الا الموضوع محل وبكان لعرضه — سواء كانت الحقيقة الحاصلة حقيقية جوهرية او عرضية — ولذا لم ... كانا صفاته ... لا عرضه — تم حلول بعضها في بعض

التغير هو المناسب لقوله سلمنا ان الواجب هو المحال اذ حاصله انا لا نم عدم استحالة كون الواجب هو الحال
في الاخر سلمنا ذلك لاستحالته وان الواجب هو المحال اه لكن كثيرا من الناظرين حملوه على الايراد على الشق الاول
بانا لا نم انه لم يكن احدهما حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل
حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر الممتزجة مع عدم حلول شيء منها في الاخر حل في مجموعها صورة نوعية جوهرية
تحصل هناك حقيقة واحدة هي احد المواليد الثلثة وانت خبير بانه مع بعده من سياق كلام الشارح على ما اشرنا اليه بعيد
في نفسه اذ انكار الحلول بين العناصر الممتزجة غير صحيح اذ لا يتصور امتزاج الاجزاء بدون الحلول بينها كما لا يخفى
واما ما قيل ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع المجرد او المادي والاجتماع والافتراق ليسا من شان
المجردات على ما نص عليه الشيخ الرئيس ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات فليس بشيء لان الكلام
ههنا على تقدير وجوده لا ان مثل هذا المركب موجود نعم يكون ما ذكر الشيخ دليلا اخر لنفي الاتحاد ولعله
والكلام ههنا في هذا الدليل ثم ان القائل لم يقنع بهذا المذاق فاورد بعض تعسف ايرادا على الشق الاول الا تركب النفس
المجردة مع البدن اتحادا بانضمام وليس بينهما حلول لا حلول الصفة في الموصوف ولا حلول الشيء مع عدم كون النفس
محلا للصورة النوعية الحالة في الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بان تركب الواجب مع عيسى كتركب النفس مع
البدن انتهى ولا يخفى ما فيه من الشناعة اذ لا يتصور انضمام النفس الى البدن فكيف يوجد هنا اتحاد بل غاية ما يكون
هناك تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف والحق منه انه فرق اولا استحالة الاجتماع بين المجردات
وبينها وبين الماديات ثم نتكلم بهذا المهذبات ولم يزعم احد من النصارى ان الواجب مع عيسى كالنفس مع البدن
ودعوى الاحتياج والانفعال اه جواب عن الايراد المذكور بابطال السند بان يقال لا نسلم انه اذا حل فيهما
صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى ذلك الشيء الاخر وبالعكس وانفعال كل منهما عن الاخر على ما هو شان
المركبات الحقيقية لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض فيها الا يرى ان صور المواليد الثلثة انما فاضت على المواد
العناصر بعد امتزاج بعضها الى بعض وحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة
والرطوبة واليبوسة بكسر كل منها سورة كيفية الاخر وانفعال بعضها عن الاخر وظاهر ان ذلك مستلزم لاحتياج
البعض الى البعض بل المستلزم لحلول البعض في البعض ولا وحاصل الجواب ان هذه الدعوى غير مسلمة ولان
وان كانت مسلمة في انفعال الاجزاء للمواليد الثلثة لجواز ان يكون بعض المركبات كما فيما نحن فيه مما لا يوجد الاحتياج بين
اجزائها فاندفع ما قالوا من ان هذا المنع ان كان بالنظر الى اجزاء المواليد فخلاف الواقع وان كان بالنظر الى ما نحن فيه
فهو اول الكلام وما قيل في تقرير المنع بل الاحتياج غير مسلم في شيء من المواد اذ المحتاج هو الصورة الحالة في الاجزاء
فاسد اذ الصورة انما فاضت على تلك العناصر بالاحتياج بينها على انه لا شك في الاحتياج بعد فيضان الصورة
وهذا بديهي وان انكره لكن لا نم انه لا يحصل اه منع للمقدمة القائلة بانه اذا كان عرضا فلا يحصل حقيقة اه
وقد اشرنا الى ان هذه المقدمة مطلوب المستدل اذ الدليل المذكور لا يتم الا بها فما قيل من الكلام انه منع مقدمة غير ملتزمة

هضا

ههنا وان الترديد المستدل مبني على وهمه السابق وقد نبهناه فتذكر واو عوا اي الاشراقيون ان الاجسام
مركبة من الصور الامتدادية اي الصور الجسمية الممتدة في الجهات الثلث والاعراض القائمة بها اي المخصصة بنوع
ذلك الجسم اذ المنوع عندهم هو الصورة العرضية المخصصة بذلك النوع كصورة السرير وهم انكروا
تركب الجسم من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية كما هو مذهب المشائين ثم ان الاشراقيين لما زعموا
انحصار الجسم وعدم تركبه من الاجزاء خصصهم بالذكر ههنا لان الكلام في كون الشيء الواحد موضوعا للعرض
والا فالمتكلمون يزعمون ايضا ان الصورة النوعية صور عرضية مع انكارهم انضمام الجسم ومقداره بل
بل مطلق الكم وزعمهم ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فلو واما الثالث فلان التغير الجوهري انما يكون
بزوال جزء من ذاته ولا جزء له نعم ولوضوحه ترك بيان استحالته والتغير العرضي بزوال صفة وحصول اخرى
وهو محال في حقه تع لما مر من عدم التبدل في صفاته مع هذا وتك ان تقول التغير الجوهري يستلزم التبدل في
صفاته نعم ايضا فيكون قوله لما مر تعليلا لكل منهما وتك ان تقول اذا لم يجز التبدل في صفاته فعدم تبدله في ذاته
اولى هذا قيل ولاجل ان نفي الحلول بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته نعم وتوسطه المص بين نفي الحلول
ونفي الاتحاد واندفع عنه ما استشفناه ومنه ظهر وجه تعميم الاتحاد من المعنى الحقيقي واقول بل لاجل ان الاتحاد
الاتحاد بكل من المعنيين الاخيرين موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته وتوسطه المص بينهما ولذا عمم الاتحاد ههنا
الى المعاني الثلثة وقد اشرنا الى ان عدم قيام الحوادث بذاته دليل على نفي الحلول اللغوي الاعم من الحلول الاصطلاحي
فلذا وتوسطه بينهما وان مقصوده ههنا انما هو تحقيق عدم وجود الاتحاد مطلقا في الواجب نعم فاعلم هذا
ان الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل سواء كان جزءا او متجزيا او مجردا او هو المتحيز اه او ممكن
للتحيز في التعبير بعينه ان الجوهر باي تعريف من التعريفين عرف يكون ممكنا اما الاول فظ واما الثاني فلان التحيز
من خواص الممكن المادي فلا يكون الواجب نعم جوهرا والا لكان ممكنا او متحيزا والشارح فظهر ان التعريف
الاول على مذاق الفلاسفة والثاني على مذاق المتكلمين لعدم شمولهم لها ومنه
ان الفلاسفة ايضا لا يطلقون الجوهر عليه نعم
حقيقة الجوهر عند المتكلمين احد المعنيين المذكورين فقد غفل عما اشرنا اليه فلا تغفل هذا واما اذا اريد بالجوهر
القائم بذاته والموجود لا في موضوع والقابل للصفة والذات والحقيقة فانما يمنع اطلاقه عليه نعم لا من جهة
جهة العقل بل من جهة عدم ورود الشرع بذلك الاطلاق مع تبادر الفهم الى الممكن والمتحيز
لان العرض محتاج الى المحل المقوم له ان بنى هذا التعليل على مسلك الفلاسفة فان الموضوع من مشخصات العرض
لا خلاف فيه فالامر ظاهر لان العرض المعين محتاج الى المحل المعين المشخص له وان بنى على مذهب المتكلمين فان الموضوع
ليس من مشخصات العرض وان العرض يجوز انتقاله من محل الى محل ولو فرضا فيحتاج المحل على كل ما اذ احتياج العرض
الى محل ما قطعي لكن قيل وفيه ان الجوهر محتاج الى محل ما ايضا وان كان مستغنيا عن كل معين فالحق ان العرض
المعين محتاج الى محل معين عند الكل لان تعين العرض انما يكون بتعين المحل وقد قرر انتفاء ذلك

في الموضوع

في شرح العقائد بمعنى وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه
وانما لم يتعرض بالحدوث ههنا مع انه اشار فيما سبق لحدوث العرض لوضوحه ولعدم التعاشر في ذلك او
اذ مآله الى ان الواجب تع ليس بحادث ولا محل له وتكرار بدعوى ان الواجب تع لا يقوم به العرض الحادث فهو داخل
في قوله ولا يقوم به حادث ومن لم يتفطن بذلك قال انما لم يتعرض بالحدوث ههنا للاشارة الى ان المراد بالعرض
ههنا مطلق الصفة سواء كانت قديمة حادثة او قديمة انتهى على انه يكون المعنى ح ان الواجب ليس بصفة قائمة
به تع ولا يخفى كونه هذيانا اذ لا يتصور عقلا كون الواجب تع صفة القائمة به تع حتى ينفيه فهو فالحق ان العرض
ههنا بمعنى الممكن الموجود في الموضوع هذا قال المص ولا في حيز وله في جهته ولا يشار اليه بهنا وهناك هذا
من قبيل التصريح بما علم ضمنا من تفسير الجوهر بالمتحيز بالذات اذ قد فسر المص في المواقف المتحيز بالذات بانه
بما يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك فلوحمل فعلى هذا يكون الجوهر ذا حيز وجهة وانسان
لكنهم اعتادوا في امثال هذا المقام على التصريح بما علم بالالتزام كما لا يخفى على اولي الافهام امرد اجرد
اي لا لحية ولا شارب له جعد قطط اي شعره جعد خلاف المسترسل قطط شديد الجعودة وانت خبير
بان الشعر الممدوح انما هو المتوسط بين الجعودة والسبوطة فلا فرط الجعودة والسبوطة غير ممدوح الا انه يقولوا
الآن يقولوا ذلك في شعر اللحية ونحن قلنا انه اجرد امرد والجعد القطط ممدوح في شعر الراس لكن الصوف
الامرد به الاجرد كثيرا ما يخلو عن الوقار والسكينة فلم يرتضيها البعض كذا منهم وقال انه في صورة او
تناسب الفرد والوقار وهو اوائل الشيخوخة فقالوا هو في سن الشمط الراس واللحية والشمط بفتحتين
بياض شعر الراس يخالط بسواده والرجل اشمط وقوم شمطان كاسود وسودان كذا في الصحاح فما قبل
الشمط بضم المعجمة والميم غلط واطيط العرش صوته والرحل بفتح الراء وسكون الحاء المهملة ما يحمل على الدابة
يركب عليه مثل السرج وغيره وظاهر ان ذلك الرحل اذا كان جديدا يصوت والبلكفة مأخوذة من بلا كيف
كالبسملة والحمدلة وهؤلاء اي المشبهون بالبلكفة لا يكفرون لانهم وان اثبتوا للواجب تع
الجهة والجسمانية لكنهم نفوا عنه خواص الاجسام والجسمانية فكانهم اعترفوا بما دل على بعض الظواهر من المتشابهات
وبعجزهم عن الاطلاع على حقايقها هذا وانت خبير بان هذا مذهب السلف رحمهم الله تع وهم لم يقولوا
بمقالات هؤلاء المشبهين ولم يرد في الشرع اطلاق الجسم ونحوهما وغيرهما مما اثبتوه لله تع فهؤلاء وان لم يكونوا
كافرين لكنهم على شناعة من الامر ولا تشار الى ما ذكرنا وصفهم بالتشبيه فقط فمن هذا ان من قال ههنا
بيان هؤلاء المشبهين ولذا قال صاحب الامالي ورب العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن والاتصال ويصيب قطعا
لان مقصود صاحب الامالي اختيار مذهب السلف من عدم تأويل المتشابهات كما اتفق شارحه على ذلك فكيف ينسب اليه
في هذا المقام الاطالة للسلف الصالحين فالحق ان المشبهين بالبلكفة طائفة اخرى من المجسمة فافهم
في بعض تصانيف ابن تيمية رحمه الله اه فانه لم يجوز وجود المجرد القائم بذاته بلا انفاد الى وهمه الحاكم بان كل موجود
فهو متحيز

ثم هو متحيز وفي جهة وغير ذلك مع ان امثال ذلك من الاحكام الوهمية الكاذبة على ما يقتضيه البراهين القطعية فهؤلاء
نشأوا بعد السلف الصالحين واخطؤوا طريقهم اذ غاية ما يكون منهم عدم تأويل المتشابهات كما نقل عن الامام
احمد بن حنبل الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب كما سبق الاشارة اليه عن صاحب الامالي فهؤلاء
احدثوا بعدهم ما احدثوا ولذا سلك المتأخرون من علماء الدين ومحققيه تأويل المتشابهات دفعا لمطاعن الفرق الضالة عن طريق الهدى والابقان لكن بعض اصحاب الحديث من متأخري المجسمة لم يرتض بهذا القول
اي القول بان الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة وصرح بان الفوق جهته
الله تع حقيقة من غير تجوز وليس ذلك قبلة الدعاء فلعلهم اخذوا ذلك مما نقل عن بعض الفقهاء بان رفع البصر
الى السماء وقت الدعاء مكروه هذا والظاهر ان سبب تلك الكراهة انما هو ايهام اثبات جهة الفوق لله تع
فهربوا من السحاب ووقعوا تحت الميزاب فهؤلاء حملوا مثل قوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع تعرج الملائكة والروح
اليه ومثل قوله عليه السلام ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا على ظواهرها ولم يجعلوها من المتشابهات
ولم يؤولوها بتأويلات صحيحة حفظنا الله تع وانت تعلم انه بعد قيام البرهان اي منا ومن غيرنا الا
على انه عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز التبدل عليه تع اذ قد ثبت بالبرهان انه تع عالم بجميع المعلومات فلا يجوز
عليه الجهل ببعضها وطريها ولا النسيان المؤدي الى الجهل ايضا وثبت ايضا انه لا يقوم بذاته حادث والا
~~لزم النقص في الازل وفيما لا يزال بناء على ان زوال صفة وحدوث اخرى يستلزم النقص في الازل وفيما لا يزال~~
فلا يجوز عليه عدم العلم ببعضها ولا النسيان المؤدي الى ذلك فيما لا يزال والا لزم تبدل علمه القديم الله
الشامل لجميع المعلومات فيلزم قيام الحوادث بذاته تع ولما ثبت هذان الحكمان سابقا بالبراهين
ثبت امتناع الجهل عليه تع فلا حاجة الى سلبه عنه تع ههنا فاندفع ما قيل فان المص لم يقم عليهما برهانا
في هذه الرسالة انتهى اذ القيام المذكور لا يلزم ان يكون من المص هذا وقيل في تفسير قوله بعد قيام البرهان اه
بعد ذكرنا ما قام البرهان عليه من الحكمين اه ولا يخفى ما فيه فالوجه ما اشرنا اليه واندفع ايضا ما قيل من انه
لم يسبق من المص التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول
لجواز ان يزول بعض ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدا فاختيار كل النسيان يأبى بعدها انتهى وذلك
لان النسيان حادث فقد نفى ايضا بقوله ولا يقوم بذاته حادث على ان التبدل المذكور من سمات النقص
وقد نفاه المص بقوله منزه عن جميع سمات النقص فكيف يجوز ان يزول بعض ولا يحدث بعد زوالها
صفة اخرى ابدا فالحق ان عدم قيام الحوادث به تع كناية عن كونه كاملا انه تع ابدية كما كانت ازلية
واما الكذب فقد قيل من جوز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الخلف اي الكذب عليه وقد اشار اليه التفتازاني
في شرح العقائد حيث قال وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تع ثم قال والمحققون
على خلافه كيف وهو تبديل للقول قال الله تع ما يبدل القول لدي فاندفع ما قيل من ان جوز الخلف في الوعيد

يوهب الان النقص ليس لازما لماهية الكذب اذ قد يكون الكذب مباحا بل واجبا فيما يتوقف عليه اندفاع
المفسدة العظيمة وانما يكون نقصا لو لم يكن فيه منفعة اصلا واما اذا كان فيه منفعة كما في خلف الوعيد
كما ان من اوعد بتريد بان يقتله غلطا ظلما فلا نشك ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه
انتهى وذلك لان هذا غاية التوجيه في كون الخلف في الوعيد كرما لكنه انما يتصور في خلف الوعيد من العباد
والكلام ههنا في خلف الوعيد من الله تعالى جل جلاله وما ذكر لا يتصور فيه قطعا على انا نقول الكذب حرام
في جميع الاديان وفي جميع الاوقات نعم بمقتضى قاعدة ان الضرورات تبيح المحظورات يجوز الكذب بل
بل يلزم في بعض الاحيان ولا يقتضي ذلك كونه مباحا في نفسه او راجحا فضلا عن كونه واجبا
ومن ثمة اي ومن اجل ان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل كذب
الله تعالى المنافقين فيما وعدوا من الامور الاستقبالية الاتية منهم لعدم مطابقة تلك الامور للواقع
ولعدم قصدهم مطابقتها له حيث قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من
اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ولئن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم
لكاذبون فسجل عليهم بالكذب في الخروج معهم ان اخرجوا وعدم الاطاعة لاحد في شانهم والنصر لهم
ان قوتلوا مع ان كلها امور استقبالية بشهادة الصيغة وان الاستقبالية فلو كان الصدق والكذب
بالنظر الى الماضي لما كان التسجيل المذكور منتظما هذا واعلم ان المراد بالصدق والكذب ههنا ما هو صفة
المتكلم اعني الاعلام عن الشيء على ما هو به في الواقع او لا على ما هو به لا ما هو صفة الكلام اعني مطابقة
حكمه للواقع وعدم مطابقته للواقع بعينه وذلك لانه نفي عنه تعالى كذبه وجهله وظاهر ان ذلك هو
القائم بالمتكلم لا ما هو صفة الكلام لكن لما كان الصدق فان كان تكذيبي متلو زمني كالكذب تبرع
اي لما يتصور الكذب في كلامه تعالى من النصوص المتعارضة باحد التوجيهين الآتيين فالوجه في دفعه
اي دفع لزوم تجويز الكذب عليه تعالى في تجويز خلف الوعيد اي الوجه الصحيح في دفع هذا النقض ان آيات
الوعيد مثل قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الشامل للكفار وللعصاة من المؤمنين ومثل قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وغير ذلك مشروطة بشروط اي مقيدة بقيود مخصصة لعموم تلك الآيات
معلومة اي تلك القيود المخصصة من الآيات والاحاديث الدالة على مغفرة العصاة من المؤمنين مثل قوله تعالى
ان الله تعالى يغفر الذنوب جميعا ومثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ثم
منها اي من تلك الشروط المخصصة عدم العفو الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم العفو فيكون معنى قوله تعالى مثلا
ان الفجار لفي جحيم ان اصروا على الفجور ولم يتوبوا عنها او ان يشاء الله تعالى عذابه ولم يعف عنه وكذا معنى
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ان لم يتب عنه او ان لم يشاء الله تعالى عفوه فيكون تلك الآيات الدالة
على وعيد العصاة في قوة الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور وكل دليل على من الآيات والاحاديث
على

على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفار هذا وانت خبير بان مغفرة اهل الكبائر من المؤمنين لا بتوبة على
غير مشروط بتوبتهم عند اهل السنة والجماعة بل ذلك الشرط عند المعتزلة فلعل مراده انما هو بيان ان
انه لا خلف في وعيده تعالى ههنا عند الفريقين وان اوهم ظاهر النصوص ذلك الخلف بل تلك النصوص مخصصة
باحد الوجهين القيدين فعلى هذا فلا بد ان ... فقوله ومنها عدم العفو يحتمل الوجهين الاول ان يكون النصوص
الواردة في عفو العصاة مخصصة لعموم النصوص الواردة في عقابهم والثاني ان يكون تلك النصوص مقيدة
بمشيته الله تعالى بقرينة النصوص الواردة في العفو وكل من الوجهين جواب مستقل لاهل السنة والجماعة يشهد به النظر
الى شرح العقايد للتفتازاني وحواشيه الخيالية هذا ثم حاصل هذا الجواب المرضي ان النصوص الواردة في وعيد العصاة
والنصوص الواردة في عفوهم عصاة المؤمنين فتعارضت في عصاة المؤمنين ولما كان تاريخ النزول مجهولا حكمنا
بالمقارنة ~~فكان النصوص~~ بمقارنة النصوص الثانية للنصوص الاولى فكان النصوص العامة مخصصة بتلك
النصوص المغيرة والنصوص الدالة على العفو وانما حملنا على النصوص على المقارنة اذ لو كان النصوص الدالة
على العفو متاخرة لكان ذلك نسخا مع ان التخصيص بيان لا نسخ ولذا قالوا التخصيص قصر العام على بعض متناوله
بكلام مستقل موصول حقيقة وهو ظاهر او حكما للجهل بالتاريخ كما اشرنا اليه هذا ولا تلتفت الى مزخرفات بعضهم هنا
~~من ...~~ ويمكن ان يقال المراد منها اي من النصوص الواردة الشاملة للكفار
والعصاة انشاء الوعيد والتهديد فيكون النصوص الخاصة الواردة في عقاب الكفار كافية في عقابهم فلا يرد
انه اذا كان المراد بها انشاء الوعيد يلزم عدم عقاب الكفار ثم ان هذا التوجيه مجرد احتمال عقلي على ما يشير اليه
تصديره بالامكان لكنه ومع ذلك فهو كاف في دفع لزوم الخلف في الوعيد ومثل هذا الاحتمال سائغ بينهم جريه
باحتمال القرينة وقد قالوا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجوزون المعاني الحقيقية والمجازية بل
بل نقول النصوص الواردة في العفو تكون قرينة على ان المراد بالنصوص العامة التهديد والوعيد والا لزم
التعارض ويمكن ... دفع ذلك التعارض بالحمل على التخصيص على ما هو المختار بقي احتمال كون النصوص الواردة
في العفو قرينة على احتمال ان يراد من النصوص العامة انشاء التهديد فلا يرد ما قيل من ان حمل الجمل الاخبارية على
الانشاء مجاز يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها كما في قول معاوية لاسد الصبي للاسد ووضع
الانثى وههنا ليس كذلك لثبوت فائدة الخبر اسهل لان المقصود ههنا احتمال المجاز الكافي ههنا لا قطعه وامر
واما قولهم امتنع المجاز عند امكان الحقيقة فيبنى على الامتناع النفس الامري والامكان في نفس الامر يعنون
ان القطع بالمجاز ممتنع عند امكان الحقيقة على ما يدل عليه قولهم الاصل مهما امكن الحقيقة لا يصار الى المجاز والا
والكلام ههنا في احتمال المجاز على ما حققناه لكنه لكونه خلاف الظاهر جدا صدر بالامكان وعلى الله التكلان
لا حقيقة الاخبار كما في المثالين الاتيين بقرينة حال المتكلم اذ حال المتكلم في المثال الاول قرينة على انه لا يقصد
به الاخبار عن المقارنة المذكورة اذ لا فائدة فيه بل مقصوده انما هو انشاء التعجب منها وكذا الحال في المثال الثاني

المثال الثاني وان كان لنسبة كلام من المثالين خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه لان وجود تلك النسبة الخارجية في نفسها لا يكفي في كون الكلام خبرا حقيقة بل لا بد مع ذلك من ان يقصد المتكلم مطابقة تلك النسبة او عدم مطابقتها للواقع هذا ما اشار اليه المحقق التفتازاني في شرح التلخيص فيندفع ما قيل من ان الكلام من المثالين المذكورين خارج تطابقه النسبة او لا تطابقه فيكون خبرا حقيقة فعلى هذا يكون كل خبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له في نفس الامر لكن هذا على خلاف
تشكل قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب وقد حقق الفاضل في شرح التهذيب ان جميع الاخبار موضوعة
للواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع لا محالة ولذا حققوا في شرح التهذيب ان المراد باحتماله الصدق
والصدق والكذب ان يجوزهما العقل بالنظر الى مفهومه مع قطع النظر عما في الواقع ومنشاء ذلك
على النسبة التي هي حكاية عن امر واقع فان شان الحكاية ان يتصف بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف
النسب الانشائية والتصورات فانها ليست حكاية عن امر واقع فلا يجري فيها الصدق والكذب فحاصله
ان جميع الاخبار موضوعة للواقع وان التكلم بالخبر حكاية للواقع كما ترى نقول فكما لا قصد للمطابقة فيها
في المثالين المذكورين لا حكاية فيها للواقع لان الحكاية تستلزم قصد المطابقة وقد عرفت عدم قصد المطابقة
ولذا قالوا مدلول الخبر هو الصدق والكذب جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما الكذب
فليس بمدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمل الصدق والكذب ليس المراد ان كلا منهما مدلوله بل المراد انه يحتمله
من حيث هو هو بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها هذا اي المخالفة بينهما هذا المقام ما فهمه بعضهم ههنا
وعندي انه لا مخالفة بينهما لان المحقق التفتازاني لا ينكر كون الخبر حكاية الواقع اذ لا بد للخبر من واقع ليمتاز بينه
وبين الانشاء غاية ان الخبر عنده عبارة عن ان يكون المتكلم بحيث يقصد مطابقة النسبة الحاصلة في ذهنه
للواقع ومن البين انه لا يلزم من ذلك ان يكون الخبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم
كما توهم ذلك البعض بل اللازم ان يكون الخبر موضوعا للواقع من حيث بحيث يقصد المتكلم مطابقة
النسبة الحاصلة في ذهنه لذلك الواقع فذلك القصد متعلق بالمتكلم لا بنفس الكلام الخبري وهو الذي حققه
الفاضل ايضا ولنا نريد بيان ههنا في حواشي السلكوتي المطولة هذا ثم اتى الفاضل وجمع بما حققه كما نقلناه هناك
البحث الخامس المعروف بالجذر الاصم المغالطة المشهورة المعروفة بالجذر الاصم وهي انا نقول القائل كلامي هذا كاذب
مشيرا الى نفس هذا الكلام ان كان صادقا يلزم ان يكون كاذبا وان كان كاذبا يلزم ان يكون صادقا واما ما كان
يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وحاصل ما اشار اليه في الدفع ان هذا الكلام ليس صادقا ولا كاذبا لانه ليس
خبرا اذ لا حكاية فيه ولا بد للخبر ان يكون حكاية عن امر واقع لكن اورد عليه انه لو لم يكن خبرا لكان انشاء ضرورة انه
مركب تام مع انه ليس داخلا في شيء من اقسام الانشاء الا ان يلتزم دخوله في التنبيه او يقال ان مثله ليس بكلام حقيقة
ككلام النائم والساهي واجيب ايضا عن تلك المغالطة بان هذا القول في قوة قولنا كلامي هذا كاذب صادق
فيهما

فيهما كلامان احدهما جزء الاخر فكل واحد استحالة في كون احد الكلامين صادقا والاخر كاذبا هذا ولم يرض المحقق بهذا الجواب وتنازع مع هذا القائل في رسالة مستقلة وللمغالطة تقريرات متعددة واجوبة في الكتب الكلامية وقد اشرنا الى بعضها في المعالم قال المص وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة اقول مرتبة هذا البحث لهم من الاعتقادات الصفات الاضافية المتجددة لم يتم قد ذكرها واثباتها مما يجب في اثناء الصفات السلبية فقوله وهو مرئي للمؤمنين اه معطوف على قوله وهو منزه عن سمات النقص واشار به الى ان الرؤية ليست من سمات النقص كما زعمه المعتزلة فتوسط هذا الكلام بين الصفات السلبية غير مضر لانها مثل الصفات السلبية في كونها خاتمة بديع فلا وجه لما قيل من ان محل هذه المسئلة وكذا ما بعده من قوله ما تشاء اه قبيل قوله وان الله مع ملائكته ذو اجنحة ولا حاجة الى التاويل بانه مع ليس بمرئي له معطل واندفع ما قيل ايضا من ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة فح فالظاهر ان يقال ويراه المؤمنون لكنه عدل الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوعها ووقوع الرؤية لكثرة المنكرين اياها هذا على انا نقول لا باس في كونه معطوفا على قوله ولا يصح عليه الحركة او على قوله سابقا فلا تنبيه له ويكون داخلا تحت التفريع اذ المقصود ههنا بيان ما ليس من سمات النقص سواء كان من الصفات السلبية او من الاضافية مع انه يحتمل ان يكون المراد عقيب قوله ولا يصح عليه الحركة لدفع ما يمكن ان يتوهم من انكم جوزتم كونه مرئيا يوم القيمة وذلك يقتضي صحة الحركة عليه فاورد هذا الكلام جوابا له وحاصله ان تلك الرؤية لكونها من غير موازاة ومقابلة لا تقتضي صحة الحركة عليه ثم حد هذا وهذا الكلام قاطع لحجة القائل المذكور هذا وتحقيقه اي تحقيق مذهب
الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام اي انكشاف وحصول تام لا بمعنى العلم التفصيلي لان العلم التام انما يكون بالكنه وذا غير ممكن او ممكن غير واقع والانكشاف يبلغ اي بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كانت لتلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها فوق بعض يحصل عقيب ذلك الانكشاف البليغ عقيب فتح البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية وهي غير العلم بالكنه لان ما نراه لا نعرف كنهه ومع ذلك فالانكشاف الحاصل في الرؤية فوق الانكشاف في العلم هذا وهو اي ذلك الادراك التام في رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحاذاة اي المقابلة والقرب المعتدل الوسط لان القرب المحض والبعد مانعان عن الحصول وخروج الشعاع من البصر على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر سواء كان ذلك المخروط متصلا او مركبا من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر او خطا واحدا مستقيما فاذا انتهى الى المبصر تحرك

على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وينتحل بحركته هيئة مخروطة على الاقوال الثلثة للرياضيين
هكذا ينبغي ان يقرر اولا انطباع اي هو انطباع صورة المرئي وشبحه في الرطوبة الجليدية ثم تتأدى الى
ملتقى العصبتين الذي هو المسمى بمجمع النورين ومنه الى الحس المشترك كما ذهب اليه الطبيعيون ولم يريدوا ان
انتقال العرض الذي هو الصورة بل الفيضان بطريق الاعداد والاستعداد ثم لم يلتفت ههنا الى المذهب الثالث
الذي هو تكيف الهواء المشف فيما بين الرائي وبين المبصر بكيفية الشعاع الذي في البصر ويكون بذلك آلة للابصار
لكونه مذهبا ضعيفا ليس هذا محل بيان ضعفه وفي حق الله تعالى في الاخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط
لا يقال انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لانا نقول لو سلم انها شرائط عقلية في هذه النشأة فلا نسلم
انها شرائط ايضا في النشأة الاخرى لان الرؤيتين متخالفتان ماهية وهوية فيجوز اختلافهما في الشرائط
واللوازم وهذا هو المراد من الرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام
والاعراض لا بمعنى خلوها وخلو الرائي ايضا عن جميع الحالات والصفات لانها رؤية قلبية وليس الكلام فيها
لا يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية اي الرؤية المشروطة بالشرائط المذكورة لا في
الرؤية المخالفة لها بالحقيقة كما زعمتم فتلك الرؤية المخالفة هي المسمى عندكم دعيا بالانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري فلا نزاع بيننا وبينكم لانا نقول ذلك التحاكم تحاكم من غير تراضي الخصمين لان الرؤية
المخالفة لها بالحقيقة التي اثبتها الاشاعرة انما تكون بالبصر ايضا عندهم ولا كذلك عند المعتزلة فانها
عبارة عن العلم الضروري عندهم فحاصل النزاع ان الرؤية المخالفة بالحقيقة لرؤية الاجسام كما في الاخرة هل تكون
بالبصر كما ذهب اليه الاشاعرة اولا كما ذهب اليه المعتزلة واما ما قيل من انه على مذهب الشيخ الاشعري من كون
الاحساس نوعا من انواع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا لنوع العلم
مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن فلا يدفع التخالف بالهوية مع ان هذا القائل
ساق هذا الكلام لدفع التخالف فالحق ان يكتفي من اول الامر بان يقال ان الرؤية بدون الشرائط المذكورة
ممكن وهو تعالى قادر على كل ممكن فيخلقها بدون الشرائط ~~هو ... الشارح اليه~~ بل عند الاشعري
واتباعه يعني بل نقول ان تلك الشرائط عند الاشعري واتباعه شروط عادية واسباب اعتبارية فيجوز
الابصار بدونها في الدنيا فضلا عن الاخرة فكان ما سبق مبنيا على تسليم انها شروط شرائط عقلية وهذا
اضراب عنه بادعاء انها اسباب عادية عندهم ولذا جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس اي بعوضها والاندلس بلدة باقصى المشرق
بقة اندلس اي بعوضها والاندلس بلدة باقصى المغرب وجوزوا رؤية الطعوم والروائح والاصوات
وقالوا وانما لا يرى امثال ذلك بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها لا بناء على امتناع رؤيتها
فعلى هذا يكون فتح البصر والتقاء الباصرة من الاسباب العادية ايضا واستدلوا على جواز الرؤية اي على امكانها

على امكانها في الواقع اذ المناظرة بين الفريقين انما هي في الامكان الواقعي واما امكان الرؤية بمعنى ان العقل
اذا خلي ونفسه لم يحكم بالامتناع فظاهر وان كان ثابتا لكن لم يقع المناظرة بين الفريقين فيه وان لم يعترف
الخصم به بعضه وان كان الخصم قائلا به ايضا قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع
لانها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان
اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه
الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال
دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه
وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية معلقة على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون
العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل في وقوعه انتهى وقد اشار في شرح العقائد الى الاصل المذكور
حيث ذكر في تفسير قول النسفي ورؤية الله تعالى جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك فمن ادعى الامتناع فعليه البيان ثم قال وقد استدل اهل الحق وعرض
الجمهور بذلك من حيث لم يكتفوا به لان مثل ذلك كاف في العقل بالظاهر ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان
الا يرى انهم اكتفوا بمثله في بيان امور الاخرة حيث قالوا ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق
ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتا فعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الخيالي من ان مثله امكان ذهني
لا نزاع للخصم فيه لان الكلام هناك في مقام النظر والاستدلال في حد ذاته كما اشار اليه في شرح
المقاصد لا في مقام المناظرة والاحتجاج حتى يكون اعتراف الخصم به مضرا فما قيل نصرة للخيالي من ان
ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ليس بشيء
بل هو مخالف ~~لما ... المقاصد~~ لصريح شرح المقاصد ولطور شرح العقائد نعم يمكن ان يقال للخيالي
ان يقول كل مسئلة كلامية لا بد ان تكون مبنية على منازعة مع الخصم فلا معنى لاثبات جواز الرؤية بمعنى
الامكان الذهني اذ لا نزاع للخصم في ذلك بل لا بد ان يحمل ذلك الامكان على الامكان الواقعي ~~هذا~~
فتدبر في هذا المقام فانه حقيق بالاهتمام الاول ان سؤال موسى الرؤية اه واعترض المعتزلة على هذا
الدليل الاول انا لا نسلم ان موسى عليه السلام طلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري وهذا
للعلاف والجبائي واكثر البصريين الثاني للكعبي والبغداديين انه لو سلم انه طلب الرؤية لكن لا نسلم انه طلب رؤية
الله تعالى بل طلب رؤية آياته فالآية على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك واجاب عنه
الاشاعرة بان كلا منهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله لن تراني
لانه نفي لرؤيته تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه
سمع كلامه وجعل نبيا يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وان كان

بعني ان حمل قوله ورؤية الله تعالى جائزة في العقل
على الجواز الفعلي والامكان الذهني بعيد عن طور
الشرح لان مقصوده اثبات الامكان المخالف به
فيما بينهم على ما يدل عليه قوله واحتج بالنقل
فان اراد القائل المذكور بذلك مرحبا بالوفاق
على انا نقول ما اشار اليه هناك من معنى الجواز المذكور
ليس هو الامكان الذهني الذي يعترف به الخصم بل الذي مد
ان العقل عند التخلية يحكم بامكان الرؤية بداهة ولا يحكم
بامتناعها وظاهر ان الامكان بهذا المعنى لا يعترف الخصم به
نعم الامكان الذهني بمعنى مجرد تصور الرؤية في الذهن كما
مما يعترف الخصم به لكنه ليس ذلك مراده فالحق ان اعتراض
الخيالي ساقط عن اصله تحقيق في التفسير المذكور تعريضا
للجمهور وان اشار اليه في الاصل على مذاق السالكين في حصر
الخيالي وكذا زيادة بيان هنالك منه

الجبل اعظم آية فكيف يستفهم نفي رؤية الآية وايضا الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح
تعليق ثبوتها باستقراره وايضا الرؤية المقرونة بالمخصص بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية لا الى الآثار
لامام الحرمين الثالث للجاحظ واتباعه انما سأل الرؤية لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فسأل موسى عليه السلام الرؤية ليعلموا امتناعها كما علمه هو واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها
بالنسبة اليهم بطريق الاولى واجاب عنه الاشاعرة بان هذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك
فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل
واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم
التعنت والالزام على موسى لا لحصول لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم
قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة من غير طلب للمحال ومثل هذه لما جرت من الاهوال والاحوال وان كانوا
كافرين لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا وقد تحيروا والمعتزلة تحيروا
هنا فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسألة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار
موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب عن الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم
لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مسترشدين او فاسقين او مقلدين صلحاء فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا
بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو
قدره هذا وطرد ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين لا الحاضرين
عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم
تصديق موسى في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعهم
فيخبروا السائلين وظاهر انهم اذا لم يقبلوا من موسى مع تأييده بالمعجزات فكيف يقبلون من السبعين
فيكون السؤال المذكور لاجلهم كما زعمه المعتزلة عبثا قطعا على انه وقع في بعض الروايات ان السبعين المختارين من خيار القوم
هم القائلون لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا بعد ما امنوا وكانوا من خيار القوم
فيكون السؤال لاجلهم عبثا اذ لا يتصور منهم تصديق موسى في الاخبار عن الله بامتناع الرؤية الرابع
انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل مع النقل كما في طلب ابراهيم عليه السلام
ان يريه كيفية احياء الموتى وقد قرر ان اليقين قابل للتفاوت شدة وضعفا واجيب بان هذا لا ينبغي ان يكون
بطريق طلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة ولو كان الامر كما زعموا لطلب اظهار الدليل السمعي الدال
على الامتناع لا نفس الرؤية المستحيلة اذ لا يليق بهم طلب المحال لان ذلك موهم بجهلهم بما يستحيل في الله ومن
وحاشاهم عن ذلك الخامس ان معرفة الله لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر
العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسألة حتى سألها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال

وخطرت

هنا الام ... ان ... مراده

وخطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاخطأ فاجترأ على السؤال لتبين له جلية الحال او علم امتناع الرؤية
لكنه نسي لشدة الهياج والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهلهم في الله تعالى
بما يجوز عليه وما لا يجوز دون احاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من العلم من المبتدعة السفهاء والطريقة
العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عنهم عمدا بعد البعثة عند اهل الحق
على ان مثل السؤال المذكور مع العلم بالامتناع ليس صغيرة ثم بل الظاهر انه كبيرة لا يجوز صدوره عمدا
عن الانبياء بعد البعثة بالاتفاق هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام ثم نقول توجيه هذه الاعتراضات الخمس على
قانون المناظرة انا لا نسلم انه عليه السلام طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية من علاماته ولو سلم فلا نسلم
لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد العوام او زيادة اطمئنان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة
جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل ولو سلم فيجوز السؤال منه بطريق ارتكاب بعض الصغائر هذا و
تطبيق الاجوبة السابقة والله الهادي فاذا عرفت هذا فقوله لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب
المحال انتهى تم الى الجواب عن الاعتراض الرابع كما قررناه وقوله ولا مجال للقول بان سنح الله الخ اشارة الى الجواب
عن الاعتراض الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه من الامور التي يتعلق بها النبوة والجاهل ببعض ما لا يجوز
لا يصلح للنبوة فمقصود كلامه الى قوله على الاشارة الى الجواب عن الاعتراض الخامس فقصير فتأمل ولا تكن من القاصرين

المقصد هو الطعن ...

الثاني انه تعالى علق الرؤية اه حاصله ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه
ينتج من غير التعارف ان الرؤية معلقة على الامر الممكن ونضم اليها قولنا والمعلق بالامر الممكن ممكن ينتج
في التعارف ان الرؤية ممكنة ~~واعترض عليه المعتزلة~~ بوجوه واعترض المعتزلة عليه بعضهم بوجوه احدها
انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل على استقراره عقيب النظر
بدلالة الفاء وهو حال تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان استقرار الجبل ح واجيب عنه بان الاستقرار حال الحركة ممكن ايضا
بان يحصل بدل الحركة السكون اذ الامكان الذاتي لا يزول وانما المحال اجتماع الحركة والسكون وربما يجاب
بانه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد وهو ممكن في نفسه قطعا ورد بانه واقع في الدنيا
فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال ~~المراد انه علقها~~ علقها على استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب
النظر كما يدل عليه الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود
وجود المشروط قلنا ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لا في الشرط التعليقي الذي يستلزم فيه
وجود الملزوم وجود اللازم والكلام ههنا في الشرط التعليقي هذا وثانيها ان ليس المقصود ههنا الى بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى ههنا لزوم
الامكان قصد او لم يقصد وقد ثبت ذلك وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية
في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة وكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجواز انما يدل

اذ لا نسلم ان الاستقرار من الافعال الاختيارية بل يجوز ان يوجد بدل الحركة فهو ممكن ولو حال الحركة بان يوجد السكون السابق واللاحق الابدي في وقت التجلي كالسكون الضروري الثابت للكاتب في وقت الكتابة بان لا يحرك الاصابع لا يكتب ولا يتحرك وان كان ضروري الثبوت له بشرط الكتابة فان قيل يجوز ان يكون المقيد لا يستلزم اجتماع الحركة والسكون قلت دفعه بتبادر الذهن فيلزم اجتماع الحركة والسكون وقت التجلي بل الظاهر نعاينه على بانه نقدير او اضمار لا دليل عليه اطلاقه مثله

على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاتفاق الحكمى عن
وجود المشروط بشهادة بعض القرائن كما في صدر الاية فلا وورد بان الاية على الاطلاع ادل منها على الاتفاق
هذا خلاصة ما في شرح المقاصد بقى هنا كلام وهو ان المولى الخيالي اورد على قوله والمعلق بالممكن ممكن بانه يصح «ان يقال»
ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه كما لو قيل ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب مع
ان عدم المعلول الاول ممكن وعدم الواجب تع محض ممتنع ولما ورد عليه انه اذا كان الملزوم ممكنا واللازم ممتنعا
كما هنا يلزم انتفاء الملازمة بينهما اشار الى دفعه وذكر والتشرحيه اى في عدم صحة كون الملزوم ممكنا و
اللازم ممتنعا ان الارتباط بينهما اى بين الملزوم واللازم بحسب الواقع فمعنى القول المذكور ان وقع عدم
المعلول الاول وقع عدم الواجب تع ولا شك في اللزوم الواقعى بين وقوع عدم المعلول الاول وبين وقوع عدم
الواجب تع بناء على ان انتفاء المعلول يستلزم انتفاء العلة لا بحسب الامكان اذ ليس معنى القول المذكور ان امكن
عدم المعلول الاول امكن عدم الواجب تع اذ لا لزوم بين الامكانين قطعا هذا وظاهر ان الكلام هنا في الوقوع
لا في الامكان فالمقدمة المذكورة ممنوعة بالسند المزبور وجوابه ان المراد بالممكن هنا هو الممكن الصرف الذى
لا يشوبه شائبة الامتناع ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن يكون ممكنا قطعا وظاهر ان المعلق هنا
هو استقرار الجبل وهو ممكن صرف لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير غايته انه تعلقت ارادته الازلية بعدم الفاعل
المختار والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم الاستقرار في وقت التجلى لا يقدح في امكانه
الصرف لان تعلق الارادة به في ذلك الوقت بالاختيار لا بالايجاب وذلك لا ينافى كونه مع فاعله
مختارا في الاستقرار ايضا فلا امتناع فيه اصلا ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن ثابت اذ المح لا يترتب
على شئ من افراد الممكن اى الصرف فاندفع الايراد المذكور قطعا وفي هذا البيان يظهر معنى قولهم الممكن
لا يستلزم المح فان معناه ان الممكن من حيث انه ممكن صرف لا يستلزم المح اذ لا علاقة بينهما حتى يوجد الاستلزام
بينهما واما اذا كان الممكن ممتنعا بالغير فحينئذ الممكن يكون مستلزما للمح فيكون المستلزم للمح هو الممتنع بالغير
الذى هو المح ايضا كما في المثال السابق اعنى قولنا ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تع اذ لا شك ان عدم
المعلول الاول وان كان ممكنا لكنه ممتنع بالغير فالاستلزام انما هو بين المحالين هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام
ولا يلتفت الى خرافات الاوهام وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى ان الحكم في القضية الشرطية انما هو في الجزاء
والشرط قيد له كما ذهب اليه الشافعية وقد اختار الشيخ والظاهر ما ذهب اليه الحنفية من ان الحكم في الشرطية انما هو
بين الشرط والجزاء لزوما او اتفاقا كما هو عند المنطقيين وقد اختار الشريف العلامة وقد اخترناه في تعليقاتنا
والجواهر في الطول والعرض والعمق هذه عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن عند الفلاسفة
عبارة عن الخطوط العرضية القائمة بالجسم ولذا قالوا بالمقادير وانواعه من الخط والسطح والجسم التعليمى وعند المتكلمين
عبارة عن الخطوط الجوهرية ولذا انكروا المقادير وانواعه بل مطلق ما فيه المذكور مبنى على مذهبهم الكم فالمقدار
عندهم

فلا حاجة الى تقييده بتسليم عليه ... قد اختار الشيخ ...

عندهم عبارة عن الجواهر المنتظمة على سمت واحد ولا يشار الى ما ذكرنا لم يقل كالطويل والعريض تنصيصا
على مذهبهم بان الطول والعرض عبارة عن الجواهر بسواد ثم ولما بهم على ذلك اولا فلا بد من علة مشتركة «... في صحة الرؤية»
بينهما بل فى شئ مشترك يكون هو المتعلق الاول لها كان التبادر من العلة هو مصحح الرؤية اى المؤثر فيها على ما فهمه
الاكثرون وح يرد عليه ان تلك العلة يجوز ان يكون هو الحدوث او الامكان لان كلا منهما امر اعتبارى
كالصحة وان صحة رؤية الجواهر لا تماثل صحة رؤية الاعراض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل
كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم فان الواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم
ان يكون له علة مشتركة اضرب عن العلة المشتركة الى المتعلق الاول للرؤية يعنى ان مرادهم بالعلة المشتركة هنا
ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات لانه هو المقتضى للرؤية وبالمرئى ثانيا وبالعرض فانا اذا رأينا زيدا فاننا ندرك
منه اولا هوية ما دون خصوصية جوهرية او انسانية او غير ذلك فكونه مرئيا لاجل هويته الموجودة لا لاجل
سائر الخصوصيات من الجوهرية والعرضية للقطع بانا قد نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير
ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فعلم من هذا ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة بين الموجودات باسرها وتلك
الهوية المشتركة عبارة عن الكون في الاعيان بمعنى الحاصل بالمصدر فلا يرد عليه ما اورده الخيالي تبعا للشارح
المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فلا يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصية الموجودة اذ ليس
المراد من الهوية المشتركة هنا هو الهوية بشرط عدم التعيين بشئ من الخصوصيات لانه من قبيل الماهية
المجردة ولا وجود لها في الخارج قطعا بل المراد هو الهوية لا بشرط التعيين اعنى الكون في الاعيان فغايته
كون الهوية المذكورة مبهمة والابهام لا ينافى الوجود الخارجى كما حققه الفلاسفة في الهيولى ثم ان مفهوم الهوية
المطلقة امر اعتبارى لكن الكلام هنا فيما صدق عليه تلك الهوية المطلقة لا بشرط التعيين فلا يرد عليه
ذلك الايراد واما ما اشار اليه الشريف في دفع ذلك الايراد من ان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجود
الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فالاجمال المؤدى
الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك وما اشار اليه شارح المقاصد بقوله فانه على هذا يكون المرئى من كل شئ
وجوده وقد قال الامام الرازى في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف
المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
انتهى فمدفوع بان اجمال الادراك يستلزم اجمال المدرك اذ لا شك ان الادراك ... الرؤية انما يتعلق بالموجود
واما كونه جوهرا او عرضا او متحيزا او غير ذلك فخارج عن تعلق الرؤية اذ الكلام هنا انما هو في صحة الرؤية
وذلك حاصل بوجود المرئى والخصوصيات لا مدخل لها في صحة الرؤية وعلى هذا يندفع ما اشار اليه شارح
المقاصد والامام اذ لا معنى لقول بان الوجود الذى هو من الامور الاعتبارية مرئى بل المدعى صحة رؤية الهوية
الموجودة من غير اعتبار خصوصيته وظاهر ان الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد انما تتعلق بهويته الموجودة الغير المعينة ... وهذا القدر كاف في هذا المقام كما لا يخفى على اولى الافهام

والظاهر أن مراد الشيخ ههنا أن الوجود كالمشترك اللفظي في عدم الوضع للقدر المشترك بين الجزئيات
وبالجملة فالمراد من الوجود ههنا المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث
التعين بكونها حادثة أو ممكنة أو جوهرا أو عرضا وهي مشترك بين الواجب والممكنات فاشتراك
مطلق الوجود لا ينافي عدم اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو وجود كل شيء خاص فلا يرد عليه
ما أورده بقوله وأنت تعلم أه   وأنت تعلم أن القول باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ إذ
يلزم من القول بالاشتراك كون جميع الأشياء متفقة الحقيقة لكون الوجود طبيعة نوعية وقد عرفت
اندفاعه بأنه إنما يلزم من الاشتراك المعنوي ومن اشتراك الوجود الخاص وأما إذا كان الاشتراك
لفظيا لمطلق الوجود كما هو المراد ههنا فلا يلزم ذلك وستعرف أن تأويل صاحب المواقف هو مراد
الشيخ ههنا يؤول إلى هذا أيضا   وأوله صاحب المواقف أه وارتضاه أيضا شارح المقاصد
حيث قال الاعتراض يرد ههنا على الأشعري إلزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد التحقيق أن الوجود
هو كون الشيء له هوية ما فاشتراكه ضروري ثم حاصل القول بالمنافاة منع اشتراك الوجود بناء على
مذهب الشيخ من أن وجود كل شيء عينه وحاصل التأويل أن ليس مقصود الشيخ من ذلك نفي اشتراك
الوجود بمعنى الكون في الأعيان لأنه ضروري لا ينبغي نفيه بل مقصوده رد ما زعمه المتكلمون من أن الوجود
عرض زائد على ماهية الممكن قائم بها كسائر الأعراض القائمة بمحالها على أن يكون في الخارج هويتان
يقوم إحداهما بالأخرى إذ لا دليل على ذلك بل باطل فمراده من أن وجود كل شيء عينه نفي تعدد الهوية
ههنا على ما زعموه فعدم تعدد الهوية لازم للعينية فذكر الملزوم وأراد اللازم ثم لك أن تقول من قبيل
ذكر الأخص وإرادة الأعم بناء على أن العينية أخص من عدم تعدد الهوية بناء على أن عدم تعدد الهوية
يكون بأن يكون الوجود من الأمور الاعتبارية ولا يوجد العينية ح لكن الظاهر ما قررناه أولا وبالجملة فليس
مراد الشيخ من العينية أن ههنا وجودا وماهية وأن أحدهما عين الآخر إذ لا يقول بمثله من له أدنى تأمل
بل مراده ما ذكرناه من الاتحاد في الخارج وأن تغايرا في العقل فاندفع الإيرادان اللذان أوردهما صاحب المواقف عليه
من الأول أن انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم كون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج
لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بينهما بأن يكون الوجود من الأمور الاعتبارية والمعقولات الثانية الثاني
أنه لو كان وجود كل شيء عينه لم يكن لأحد شك في كون الوجود موجودا كما لا يشك في كون السواد موجودا
انتهى أما اندفاع الثاني فظ وأما اندفاع الأول فلأن المراد بالعينية ههنا هو الاتحاد الخارجي وعدم تعدد
الهوية في الخارج لا أن هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يرد عليه ما أورده هذا
وأما ما قيل يتجه عليه أن غاية ذلك اشتراك الوجود المطلق بمعنى الكون في الأعيان وهو أمر اعتباري لا موجود
خارجي يتعلق به الرؤية كالحدوث والإمكان فقد فرع بأن المراد من كون الوجود مرئيا كونه مبدأ انتزاع مرئيا

ونذلك الأمر أما الوجود أو الحدوث أو الإمكان أه وأما الوجود بشرط الحدوث أو الإمكان فداخل في الشق
الثاني أو الثالث وكذا الوجود بشرط التحيز المطلق بالذات أو بالعرض لأن المتحيز حادث أو ممكن وكذا الوجوب
بالغير [illegible] والعكس وداخل في أحدها وأما الماهية والعلولية والمعلومية وغيرها فمن الأمور العامة الاعتبارية
لا تصلح أن تكون علة ومتعلقا للرؤية وأما نقض الدليل بصحة الملموسية بأنه جار فيها مع تخلف فيلزم أن يكون
الواجب مع صحيح الملموسية كما يصح رؤيته مع تخلف حكم المدعى عنه إذ لا يصح كونه ملموسا فقد قال شارح المقاصد
أما النقض بصحة الملموسية فقوي وإن ضعف هذا الدليل جلي انتهى لكن نحن دفعناه في المعالي بأن عدم المانع
معتبر في الدليل عند بعض الأئمة فعلى هذا فالمراد من الدليل أن متعلق الرؤية أما الوجود أو الحدوث أو الإمكان
ولا رابع والأخيران لا يكونان متعلق الرؤية فتعين الوجود في غير مانع ههنا وذلك الوجود مشترك بين الواجب
وغيره في غير مانع فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة مع عدم المانع وظاهر أن هذا الدليل غير جار في صحة ملموسية
لأن ههنا مانعا من كون الوجود مشتركا بين ملموسية الواجب وملموسية الممكنات وبالجملة فالوجود المترتب عليه
الملموسية لا يكون مشتركا بين جميع الموجودات بخلاف الوجود المترتب على المرئية الغير الملحوظ فيها الخصوصيات
على ما حققناه في الدليل المذكور غير جار فيها ولو سلم الجريان فالتخلف المذكور ههنا للمانع فلا يلزم فساد الدليل
فالنقض بصحة الملموسية غير قوي وإن ادعوا قوته وبالله التوفيق   والأخيران أي الإمكان والحدوث
عدميان أه أما الإمكان فلأنه أمر اعتباري وأيضا لو علقت الرؤية بالإمكان لصحت رؤية المعدومات
وأما اشتراط علية الإمكان بشيء من خواص الممكن الموجود لا يقدح في الصحة المطلوبة ههنا فافهم وأما
الحدوث فلأنه عبارة عن عدم مسبوق بعدم فلا مدخل للعدم في العلية وأيضا ربما يكون الحدوث بمعنى عدم
انتهاء الأجزاء كما في الحركة بمعنى القطع فإنها لا تكون حادثة إلا عند انتهاء أجزائها المفروضة وكذا حال
[illegible] وكذا حال سائر الأمور المتعاقبة لأن حدوثها بانقضاء أجزائها فكيف يكون
الحدوث مطلقا علة لصحة الرؤية بخلاف الوجود فإنه لا يتصور فيه شائبة العدم بوجه   وهو أي الوجود
مشترك بين الواجب أي مشترك لفظا أي الاشتراك المعنوي مع أن وجود كل عينه على مذهب الشيخ
المستدل بهذا الدليل يجعل جميع الموجودات من الواجب والممكن متماثلة الحقيقة لكون الوجود
أي حاصل كونه مشتركا معنويا طبيعة نوعية متفقة الحقيقة وهو خلاف الواقع فالاشتراك المذكور اشتراك
معنى لفظي مع أن الهويات الممكنة غير متناهية فكيف يصح القول بوضع لفظ الوجود بإزاء تلك
الأمور الغير المتناهية على ما هو شأن الاشتراك اللفظي إلا أن يقال إنه مبني على مذهب الشيخ من أن واضع
اللغات هو الله تع ووضع تع لفظ الوجود بإزائها بوضع واحد إجمالي منقسم إلى أوضاع غير متناهية كما قيل
بمثله في علمه الإجمالي الشامل وليس ذلك من قبيل وضع العام للموضوع له الخاص كما في وضع الجزئي والضمائر لأن ذلك
بواسطة أمر كلي إجمالي لا يلزم فيه ملاحظة الخصوصيات بخلاف ما نحن فيه فإن الخصوصيات ملحوظة ههنا وأنواعا إجمالا

والظاهر

دون مبدأ النزاع الحدوث والامكان فانا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها حادثة
او ممكنة والا لزم الجزم لمن جهل بحدوث هذا العالم بحدوثه وامكانه وليس كذلك وكذلك نرى الشبح البعيد
من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه جسما او عرضا جمادا او حيوانا او انسانا والا لزم الجزم باحد هذه
الاشياء والواقع يكذبه وهذا ظاهر فعلى هذا فتلخيص الدليل المذكور انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض
ولا نشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهرا او عرضا مثلا وكذا سائر الخصوصيات الى دليل فظهر
ان المرئي هو الهوية المشتركة بينهما ولا ينافي اثباتهم كون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضا لكون الاول
متحققا كما قال الامام الرازي ثم ان تلك الهوية كما كانت مشتركة بين الممكنات مشتركة ايضا بين الواجب والممكن
لانا نريها من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها حادثة او ممكنة والحاصل ان الكون في الاعيان بمعنى
الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بلسان التركي وار مشترك بين الواجب والممكن واما ما قيل من ان كون الهوية
المرئية هوية مشتركة مم ولجواز ان يكون الاجمال هنا راجعا الى الادراك لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية
الجوهر او العرض او الوجود بشرط التجرد المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة في الثبوت
وكذا يرد النقض بصحة الملموسية انتهى فيدفعه اولا فلان اجمال الادراك يستلزم اجمال المدرك وهل رايت
احدا يزعم العلم بالاشياء المتعينة بالعلم الاجمالي ~~وهاهنا بحث~~ فالحق ان هذا المنع ضعيف وان صدر عن
الشريف العلامة واما ثانيا فلان الفرق الظاهر بين المرئية وبين الملموسية منع جريان الدليل المذكور في صحة
الملموسية على ما حققناه في صدر البحث فالحق ان علة صحة الملموسية التي هي الوجود لا يكون مشتركا بين الواجب
والممكن اذ هنا مانع من الاشتراك دون المرئية فالنقض المذكور بصحة الملموسية غير قوي وان صدر عن ثقات
المقاصد فتدبر في هذا المقام اذ قد استصعبه اقوام بعد اقوام والحمد لله على نعمة الحسام وهذا التاويل في غاية
في غاية البعد لما يرد عليه ما اشار اليه شارح المحشي على هذا التاويل فقد اشرنا اليه انفا والى دفعها ايضا
ولما يرد عليه ايضا من ان غايته كون مطلق الوجود مشتركا بين الموجودات ولا يحصل المطلوب هنا وقد اشرنا الى دفعه
ايضا فتدبر والمقصود ههنا انما هو توجيه ما نقل عن صاحب المذهب فلا يليق استبعاد المحقق اياه وعلى الله التكلان
وقيل جواب اخر يدل على التاويل المذكور على ان يكون التاويل المذكور تحقيقيا وهذا التوجيه الزاميا
والقائل هو الامدي حيث قال ان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي
وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب
كون الملزم معتقدا لما تمسك به كذا في شرح المواقف ثم قال ولما لم يكن هذا مرضيا عند المص بناء على ان
المقصود ههنا هو الاستدلال على المدعى لا الزام الخصم اشار الى جواب مبني على التاويل المبني لمراد الشيخ هذا
وقد ثبت وقوع الرؤية اه اشارة الى اثبات وقوع الرؤية في الاخرة بعدما اشار الى امكان وقوعها فقوله بالادلة العقلية والنقلية
فهو معطوف على قوله واستدلوا على جوازه قال شارح المواقف قال الامدي اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى

في الدنيا

ثم اقول هذا الاعتراض وامثاله ههنا مبني على ما نبه عليه ... لان الرؤية مشروطة بكون المرئي في المحاذاة والمقابلة
للخصم من ان يكون متصفا بصفة الاجسام فكان ما نحن فيه ...
فيلزم ان يكون ... الكلام ههنا ...
بعدما كان ... الاستدلال اذ الكلام ههنا ...
لا يفيد الاستدلال وشروطه واما ...
النظر ... ههنا ...
فلا يتبع الصحة المطلوبة ههنا

في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا يعني بعدما اتفقوا على وقوعها في الاخرة
فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا
لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته انتهى اقول الرؤية في المنام حكيت عن كثير من السلف ولا نشك انها نوع
مشاهدة يكون بالقلب دون العين فعلى هذا يحمل ما ينقل عن المشايخ من رؤيتهم اياه تعالى في مراقباتهم لانها
من قبيل المشاهدة بالقلب قطعا والنظر يستعمل اه يعني ان النظر يستعمل باحد الوجوه الاربعة المذكورة
فحينئذ ان كان متعديا بنفسه يكون بمعنى الانتظار ومتى كان متعديا بفي يكون بمعنى التفكر ومتى كان متعديا
باللام يكون بمعنى الرأفة ومتى كان متعديا بالى يكون بمعنى الرؤية والنظر في الاية المذكورة مستعملة بالى فيكون
بمعنى الرؤية ثم المقصود ههنا انما هو الشق الاخير لكن لما كان النزاع بينهما وبين المعتزلة في كون النظر بمعنى
الرؤية او الانتظار حيث جوزوا الثاني ح لزمهم ايضا تجويز كون المتعدي بنفسه بمعنى الرؤية وتجويز كون النظر
بمعنى الانتظار غير متعد بنفسه بل بكلمة الى اما لزوم التجويز الثاني لهم ح فظاهر واما لزوم التجويز الاول لهم
فلان مقصودهم ههنا انما هو منع دلالة الاية على المدعى المذكور على المدعى وذلك لا يتم الا بمنع كلتا المقدمتين
او لو سلموا الشرطية الاولى المفيدة لحصر معنى الانتظار على المتعدي بنفسه على ما يقتضيه المقابلة لا يتم المنع المذكور
فاتمام الدليل المذكور الذي هو الشق الاخير موقوف على اتمام الشرطية الاولى ولذا احتاج الى اخذها
واما الشقان المتوسطان فلزيادة الايضاح والانكشاف والحاصل ان كون الشرطية الاولى والرابعة بمقتضى
المقابلة بينهما تقتضي انحصار المعنى ... على المقدم فكل منهما ثابت عند اهل السنة وعند المعتزلة
وذلك اشارة الى رد شهادة الشرطية الاولى من جانب المعتزلة ايضا بقوله وهذا نظر كما ستنبه عليه قال ان المراد
من هذه الشرطيات انفسها لا عكوسها فقد غفل عن التخصيص الذي افاده الشرطيات بمقتضى المقابلة
ثم نقول حاصل الاستدلال المشار اليه بالشق الاخير هو ان النظر في الاية موصول بالى وكلما هو كذلك فهو
بمعنى الرؤية ينتج ان النظر في الاية بمعنى الرؤية واعترض المعتزلة عليه بمنع الكبرى ولما كان الكبرى المذكورة
ثابتة بالاستقراء وكان منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد غير مقبول استشهدوا بقول لذلك المنع
بقول الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حب الغمام حيث قالوا من البين ان الظماء اي العطاش
ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اي الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالفلاح والظفر واجاب الشارح عن ذلك
بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد اذ المراد في الاول انهم يرون هلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه
ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة المذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال
وانما الممتنع حمل الموصول بالى على غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات الى جهة الله تع وهي العلو

في الوقت ولذا نرفع اليه الايدي في الدعاء آو نا ظرات الى آثار الله مع من الخطب الضرب والطعن الصادرين
من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر كذا في المواقف وشرحه وبهذا وقفت على ركاكة تقرير بعضهم
ههنا وفيه نظر وتامل اذ الظاهر انه منع لكون النظر المتعدي بمعنى الانتظار كيف وقد ذكر صاحب الكشاف
والبيضاوي في معنى الاية المذكورة حسبهم انظرونا اي انظروا الينا فانهم اذا نظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فيستضيئون
بنور بين ايديهم اي المؤمنين هذا وظاهران هذه الاستضاءة لا تختص بوقت دون وقت فمن خصصه
بوقت كونهم في النار على نحو قولهم ان افيضوا علينا من الماء فقد وقف في المقام عن الفهم بل هذا الخطاب اظهر في
وقت جوازهم الصراط والحشر لكن فيه من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقوله وتامل جواب عنه بان الظاهر ان النظر
ههنا بمعنى الانتظار يدل عليه قوله نقتبس من نوركم اذ الاقتباس انما يلزم الانتظار لا الرؤية وتأويل الاقتباس
بما يناسب الرؤية بعيد جدا ولذا قدم العلامة في الاية معنى الانتظار على معنى الرؤية وقيل في وجه التامل
ان النظر باي معنى كان يستلزم الانتظار فالانتظار ملحوظ ههنا على طريق التضمين وكونه متعديا بلا بناء في
التضمين اذ قد يضمن اللازم المتعدي كما قيل في قوله فاستبقوا الصراط على معنى جاوزوا انتهى وليس بشيء لان ذلك
لا يقتضي كون النظر في الاية بمعنى الانتظار على ما هو مقصود المستدل بل غايته كون الانتظار ملحوظا ههنا فالوجه
ما اشرنا اليه وقيل وجه النظر والتامل ان النظر في الاية لو كان بمعنى الانتظار لكان ذلك من المنافقين
امر للمؤمنين بالانتظار والانتظار لكونه غما وهما لا يناسب للمؤمنين وليس بشيء ايضا اذ لا يلزم من امرهم
امتثالهم به بل لا يمتثلون به اذ دياد الغموم عليهم على ما يقتضيه سياق الاية اعني قيل ارجعوا وراءكم الاية هذا
ويحتمل ان يكون فيه نظر وتامل اشارة الى منع المعتزلة والجواب عنه على ما فصلناه انفا اذ قد اشرنا الى ان الشرطية
الاولى لها مدخل في الاستدلال وان الاختصاص بين المقدم والتالي فيها مقصود بمقتضى المقابلة فعلى هذا
يقول المعتزلة لا نسلم انه اذا كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه بل يكون متعديا بالى كما في البيتين المذكورين
والجواب كالجواب السابق وقد مال الى هذا التفسير ههنا كثير من الناظرين وما قيل لعلهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس
الشرطيات المذكورة وذلك ظن فاسد انتهى فلا ينبغي حمل قوله وفيه نظر وتامل على اعتراض المعتزلة وجواب
الا ان تسامح عنه فيبنى على الظن الفاسد او الشرطيات المذكورة بمقتضى المقابلة متساوية الطرفين فمعنى
الشرطية الاولى متى كان متعديا بنفسه يكون بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية ومعنى الشرطية الثانية متى كان
متعديا بالى يكون بمعنى الرؤية لا بمعنى الانتظار ويلزمها قطعا متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه
لا بالى كما زعمه المعتزلة ومتى كان بمعنى الرؤية يكون متعديا بالى كما ذهب اليه اهل السنة ولذا قد هذا
الامر اشارة الى ذلك ههنا ايضا على ما هو عادته ومن غفل عن حقيقة الحال فيما قال فاني يكون له الوصول على مراد
العلامة الجليلة والتوفيق من الكبير المتعال وليس بمعنى الانتظار وان اشار في الجواب عن ايراد المعتزلة ههنا الى الاول
منع الصغرى السابقة بان يقال لا نسلم ان النظر في الاية موصول بالى وانما يكون كذلك لو كان الى فيها حرف جر وهو ممنوع
بل هو

بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء فيكون النظر متعديا بنفسه فيكون بمعنى الانتظار اي منتظرة نعمة ربها كما في قول
الشاعر لا يرهب من الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة والثاني بمنع الكبرى بان يقال سلمنا ان كلمة الى
في الاية حرف جر لكن لا نسلم ان كل ما هو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية لجواز ان يكون ح بمعنى الانتظار كما في البيتين السابقين
وقد اشار الى انه سابقا الى الجواب الثاني خاصة كما قررناه في قوله وفيه نظر وتامل واشار ههنا الى الجواب عنهما معا وهو ان غاية ما يلزم
ما ذكر ثم كون النظر في الاية بمعنى الانتظار وذلك مما يليق الحمل عليه لان الانتظار كما قيل موت احمر فكيف قبل الانتظار
الشعور من النار فلا يناسب مقام التبشير وما يقال من انه يجوز ان لا يخلق الله تعالى غمها في الاخرة على طريق خرق العادة
لا نها دار خرق العادة وايضا الانتظار عند القطع بحصول المطلوب لا يورث الغم فمدفوع بان التبشير بالجنة والانذار
بالنار مبني على العادة اذ يجوز خلق النعمة في النار والنقمة في الجنة وبان الانتظار يورث الاضطراب ولو كان مع
حصول المطلوب ولذا كان نيل الشيء بعد طلبه الذ واما السنة فلقوله عليه السلام انكم سترون ربكم الحديث وهو
مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة كذا في شرح العقائد للتفتازاني ولعل الشهرة فيه بلغت حد التواتر
والعنق فيه اه يشير الى ما ذكره الشارح في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد
قطعا بل ظنا مع ان المطلب يقيني لا يثبت بالدليل الظني فالمعتمد ههنا هو اجماع الامة على قبل ظهور المبتدعين
على وقوع الرؤية في الاخرة وظاهر ان ذلك الاجماع على الوقوع مستلزم لجوازها قطعا ضرورة امتناع وقوع
المحال فيفيد اليقين في الجواز بلا حاجة الى قبل وقال لكن هذا ان صح دعوى الاجماع على الجواز نعم ان كان الجواز من الاحكام
الشرعية كالوقوع يصح تلك الدعوى قطعا هذا احتج المنكرون اي للوقوع وللامكان بهذه
الاية معارضة للوقوع وللامكان اما الاول فلان الادراك المنسوب الى البصر بمعنى الرؤية لا بمعنى العلم لانه مجاز
ولا داعي له وظاهر ان ذلك الادراك نفي عن كل بصر فيكون المعنى لا يدركه شيء من البصر وذلك في جميع الاوقات
اذ لا مخصص له بوقت دون وقت فيفيد عدم الوقوع في الدنيا والاخرة واما الثاني فلانه تعالى مدح نفسه بعدم
المرئية وظاهر ان ما به التمدح يجب ان يكون من صفات الكمال فيكون عدم المرئية كمالا والمرئية نقصا
يجب تنزيه الله تعالى عنها اذ لو كانت المرئية كمالا لا يجوز سلبها عنه تعالى فلو امكن الرؤية لا مكن النقص تعالى الله عن ذلك
الاول اه حاصله ان مدار الاستدلال على كون الادراك هو الرؤية مطلقا وهو ممنوع بل الادراك هو
الرؤية مع الاحاطة بجميع جوانب المرئي وظاهر ان الرؤية بهذا المعنى اخص من مطلق الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعم فاللازم من الاية انما هو عدم وقوع رؤيته على وجه الاحاطة بجميع الجوانب لا عدم وقوع رؤيته
مطلقا فلا يتم تقريب دليلهم والظاهر من الجوانب الحسية الجوانب الحسية فقط لانها هي القابلة للاحاطة
والمؤدية الى الوصول التام والانكشاف البليغ واما الاحاطة بالجوانب المعنوية فمن قبيل العلم ثم ان حمل الادراك
على هذا المعنى يناسب معناه اللغوي كما يقال ادركنا الثمر اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام الغاية اي بلغ وان
يناسبه سياق الاية اعني قوله وهو يدرك الابصار اي يدرك كل بصر على وجه الاحاطة تعم ههنا على وجه الانكشاف

هذه المناسبة معنوية قائم
سواء كان في الثاني حقيقة عرفية او مجازا

الثاني اه حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه في الآخرة دون الكفار فيجوز ان تكون
الآية محمولة على رفع الإيجاب الكلي ~~على معنى لا يدركه لا جميع~~ الأبصار بأن يعتبر الاستغراق في جانب المنفي
فيكون المعنى ليس كل بصر يدركه وان ادركه بعضه كالمؤمنين لا في جانب النفي فيكون المعنى ح كل بصر لا يدركه
فيكون ح سلبا كليا اوالثاني وان كان محتملا ايضا لكن الاول محتمل ايضا ح بل هو الظاهر فلا يتم الاستدلال
على المطلوب الذي هو السلب الكلي كما زعمه المعتزلة وههنا جواب آخر ايضا وهو حمل اللام على العهد الذهني وعلى
الجنس المتحقق في ضمن بعض الافراد فيكون المعنى لا يدركه بعض الابصار وذلك لا ينفي ادراك البعض الآخر
كالمؤمنين بناء على ما قيل من ان نفي المقيد راجع الى قيده فلا يتم استدلالهم ايضا قيل هذا وان ذكره المحقق التفتازاني
لكنه لكونه منظورا فيه لم يلتفت اليه الشارح وهذا ليس بشيء لان استدلالهم ههنا موقوف على كون الابصار للاستغراق
اولو كان اللام فيه للعهد الذهني يكون القضية سالبة جزئية وهذا النفي معروف بعد تمام استدلالهم على تقدير كونه
القضية رفع الايجاب الكلي المحتمل للسلب الكلي والسلب الجزئي فقدم ثم ما نبه عنه كون القضية سلبا جزئيا اولى
ولا يخفى ان الشارح ادرج هذا الاحتمال في هذا الوجه لانه لا يكون القضية رفع الايجاب الكلي الا بحمل لام الابصار على
الاستغراق فكأنه قال ان هذه القضية رفع الايجاب الكلي بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا واتمام تقرير
ههنا ولو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلي كما في الجواب الثالث
لان طبيعة البحث يقتضي تقديم ما يتعلق بالابصار على ما يتعلق بالادراك ولذلك لم يتنزل من الاول الخ
الى الثاني في اشارة الى ذلك   فلا نم عمومها في الاوقات في الدنيا والآخرة فانها سالبة مطلقة يحصل مضمونها
ولو في بعض الاوقات لا دائمة او ضرورية قائلة بان لا شيء من الابصار يدركه تع بالضرورة او ما دام من وجوده
اي في جميع اوقات وجود الموضوع كما زعمه المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان والقول بانها دائمة بشهادة صدر
صيغة المضارع الدالة على ~~الاستمرار التجددي~~ استمرار نفي الرؤية ليس بشيء لان النفي صيغة المضارع انما تفيد
الاستمرار التجددي كما قيل في قوله تع الله يستهزئ بهم دون الاستمرار الدوامي الذي ~~هو المطلوب~~ ههنا على ان
ذلك مبني على كون الصيغة المذكورة لاستمرار النفي والظاهر انها لنفي الاستمرار فلا يكون القضية المذكورة
سالبة كلية دائمة هذا وههنا جواب رابع اشار اليه المص في المواقف وهو انا سلمنا ان الآية الكريمة عامة في الاوقات
ايضا فالنفي هو رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية المبصرين لجواز ان يكون النفي نفيا لا
للرؤية بالجارحة من غير مواجهة وانطباع هذا واصل الجواب هنا ان المنفي هو ادراك البصر ولا نزاع فيه والمتنازع
ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر اذ جميع الاشياء كذلك فلا جهة لتخصيصه به
فلا تمدح في ذلك ولا فائدة اصلا ولذلك اوله المص بما ذكره نصا بيانا لما نسب الى الاشعري بقدر الامكان والله اعلم
ترتيب هذه المباحث بان يقال لا نم ان الابصار للاستغراق ولو سلم فلا نم انه للسلب الكلي ولو سلم فالمنفي انما هو الرؤية
على وجه الاحاطة ولو سلم فلا نم العموم في الاشخاص ولو سلم فلا نم العموم في الاوقات ولو سلم فيجوز ان يكون المنفي هو الرؤية

بالجارحة

بالجارحة بطريق الانطباع والمواجهة وعلى طرز انتقادين المذكورين لا يتم الاستدلال المذكور   وما قيل من انه
جواب عن الاستدلال بالآية الكريمة على نفي امكان الرؤية وحاصل الجواب المشار اليه بقوله بل هو حجة
عليهم المعارضة بالقلب بان يقال انه تع تمدح بكونه لا يرى وكل من تمدح بكونه لا يرى فهو ممكن الرؤية
اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيه كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء واورد عليه الخيالي بان المعدوم
انما لا يمدح بعدم رؤيته لكونه مفقودا كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات لا تمدح لكونها مقرونة بسمات النقص
ولا ~~يمدح بعدم~~ ولا يخفى ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك وا
واتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تع فلم لا يجوز ان يكون الرؤية ممتنعة مع ورود التمدح بنفيها ايضا وجوابه
ان لامتناع الشيء وامكانه مدخلا في عدم التمدح بنفيه والتمدح بعدمه وعدم مدح الاصوات والروائح
لا محل بعدم رؤيتها لاجل التعزز في العقول ومجاري العادات من امتناع رؤيتهما حتى لم ينفظ بجواز رؤيتهما
الا الراسخون من العلماء بخلاف رؤيته تع فان جوازها كان مشهورا بين الامم الى ظهور المخالف المبتدع وتماور
من مدحه تع بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد والصاحبة فمبني على ما تقرر في الاوهام من ان لكل حي صانع معبود فله
صاحبة وولد ومجالد وخدم ومعاون على ما يشير اليه قوله تع وجعلوا لله شركاء الجن وبالجملة لما كان الاصوات
والروائح ممتنعة الرؤية عندهم لم تمدح بعدم رؤيتهما ولما كان رؤية الله تع جائزة عندهم وكان اتخاذ الولد والصاحبة
وغيرهما واقعة عند الكفرة وقع التمدح بعدم الرؤية وبنفي اتخاذ الولد والشريك ونحوهما والحق ان النفي
يقتضي امكان المنفي اما في ذاته كنفي الرؤية واما في زعم الزاعم كنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناع كل منهما
في نفس الامر هذا وما قيل في رد الخيالي من ان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعزز والاحتجاب
مع امكان الرؤية كما في الملوك فمن قبيل العود الى اول الكلام اذ يرد عليه المنع المذكور ايضا فالوجه ما فصلنا
ولنا ههنا مزيد كلام في المعالم   ولان عدم رؤيته في الدنيا اه عطف على قوله بل هو حجة عليهم الثاني
لمنع الدليل المذكور بعد المعارضة عليه وليس عطفا على قوله لانه امتنعت اه اذ لا يصلح هذا الكلام للحجة
ولانه يأبى عنه الكفاية المذكورة ويأبى عنه قوله فلا ينافيه اه وهو ظاهر وحاصله انه ان اريد من قوله
انه يمدح بكونه لا يرى انه يمدح بكونه لا يرى في جميع الاوقات اي في الدنيا والآخرة فمم لان عدم رؤيته في الدنيا
مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح وان اريد انه يمدح بكونه لا يرى في الدنيا فمسلم لكن
لا يلزم من ذلك امتناع رؤيته في جميع الاوقات على ما هو مقصودهم بل لا ينافي ذلك وقوع رؤيته في الآخرة
فضلا عن امتناعها ولم يتعرض لكفاية نفي الرؤية مع الاحاطة ولا لكفاية نفي رؤية الكل ولا لكفاية نفي
رؤيته بعض الاشخاص لان هذا الكلام على تقدير التسليم الكل يعني لو سلم انه يمدح بكونه لا يرى على
وجه الاحاطة لجميع الاشخاص فلا نم انه يمدح بكونه لا يرى في جميع الاوقات فهذا كلام عليهم بالنظر الى انهما السابقة

الحمد وقوله مع كونه اقرب اى معناه انه تع لا يرى في الدنيا مع كونه اقرب اليهم قربا معنويا اذ مطلق القرب لا يناسب الرؤية ولا يقتضى الرؤية ههنا القرب المكانى اذ من جوز رؤيته تع يجوزها مع تنزهه عن المكان والجهة فاخبر فيه ان هذا القول انما يزيد الكفاية المذكورة لو حمل القرب على القرب المكانى وهو غير صحيح ليس بشيء وحبل الوريد عرق وهما وريدان هما عرقان في جانبى مقدم العنق واصلان الى القلب لو انقطعا مات فيهما او في احدهما يخاف على الموت فيه تكلف والله الحفيظ وقوله تع لموسى عليه السلام فهذه حجة برأسها للمعتزلة لكن انه جعله جوابا للسؤال المقدر على قوله سابقا فلا ثم عمومها في الاوقات وعلى قوله ههنا ولان عدم رؤيته في الدنيا اى في النذمم فلا ينافى وقوع رؤيته في الاخرة بان يقال ان بعض الآيات يفسر بعضا ولما كان كلمة لن في هذه الآية للتأبيد وكانت هذه الآية على ان قوله لا يدركه الابصار عام لجميع الاوقات فيندفع الوجه الثالث وعلى دليل عدم الوقوع وعلى ان تمدحه بكونه لا يرى في الدنيا والاخرة فيندفع الوجه الثانى من دليل عدم الامكان ونقدير الجواب في كليهما ظاهر بل التأكيد اقول لعل موسى عليه السلام ظن انه يحصل له الرؤية بطريق خرق العادة كسائر الخوارق فسألها من ربه وان علم امتناع وقوعها في الدنيا بحسب العادة فلا يلزمه عدم العلم بعدم الوقوع ولا التردد فيه على انه لا بأس في ان يحصل له العلم بعدم الوقوع في الدنيا بعد السؤال وسياق هذه الآية اعنى قوله ولكن انظر الى الجبل الخ لا يقتضى امتناعا ما لوقوع الرؤية مطلقا كما توهم بل غاية عدم تحمل البنية البشرية الفانية لرؤيته تع كعدم تحمل الجبل للتجلى المذكور حتى كان مدكوكا سواء خلق الله تع فيه حينئذ الحياة في هذا الوقت اولا على اختلاف المفسرين وظاهر ان ذلك لا ينافى وقوع الرؤية في الاخرة حين ذهبوا بنيته الفانية فيرى بالباقى بالباقى وبهذا اندفع اوهم بعض الناظرين ولهذا اى لكون لن للتأكيد يقيد بابدا كما في الآية الاتية وبقيد نارة باليوم كما في قوله فلن اكلم اليوم انسيا وبقيد نارة بالغاية كما في قوله تع فلن ابرح الارض حتى يأذن لى وانما خصص الاول بالذكر اشارة الى ان التقييد المذكور ولو كان للتأكيد اى تأكيد التأبيد المدلول عليه بلن لا يفيد في المنع هنا كما اشار اليه بقوله ولو سلم اى ولو سلم ان قيد ابدا في مثله للتأكيد كما في قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يفيد المنع ههنا اعنى عدم وقوع الرؤية في الدنيا والاخرة اذ يجوز ان يكون ذلك التأبيد المؤكد بالنظر الى الدنيا فقط الا يرى الى قوله تع ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم حيث ورد كلمة لن مؤكدا بقوله ابدا مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للخلاص من عذاب النار هذا واما قيد اليوم التقييد باليوم او الغاية ههنا فما لا مدخل له ههنا ولا ينبغى ان يرجح بالكلام عليه بل هو اشتغال بما لا يعنى وبالله التوفيق قال المص

ما شاء الله تع كان وما لم يشاء لم يكن هذا حديث مرفوع اقتبسه المص تمهيدا لمباحث الحسن والقبح فهو جملة استئنافية وجعله خبرا بعد خبر لقوله وهو في قوله وهو مريد للمؤمنين بعيد وتأباه ايضا الاظهار مقام الاضمار وجعله للاقتباس لا يساعده النحو وكلمة ما فيه للعموم والمعنى ما شاء الله تع وجوده كان ووجد وما لم يشاء وجوده لم يكن ولم يوجد فالتفريع المذكور بقوله فالكفر والمعاصى بالنظر الى كونهما من الكفر والمعصية في الامور

في الامور الوجودية اى بالنظر الى دواعيهما الوجودية ويحتمل ان يكون المعنى ما شاء الله تع تحققه وثبوته من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات تحقق وما لم يشاء تحققه من وجودات وعدمات لم يتحقق وعلى هذا فلا اشكال في التفريع الآتى وهو الاوفق لتعلق ارادته تع باحد جانبى الفعل والترك وقيد دليل على انه تع مريد للكائنات وذلك الدليل كما اشار اليه الشارح بعكس نقيض الجملة الثانية على طريقة القدماء وكذلك فيه دليل على انه غير مريد لما لم يكن كايمان الكافر وطاعة العاصى بعكس نقيض الجملة الاولى على ما اشار اليه المص في المواقف فكلام المحشى ههنا يشير الى رد المعتزلة فيما ذهبوا اليه من كون الكفر والمعاصى غير مراد الله تع وكون ايمان الكافر وطاعة العاصى مراد الله تع القضية الثانية للاول والقضية الاولى للثانى لكن لما كان كون الكفر والمعاصى بارادته مستلزما لعدم كون ايمان الكافر وطاعة العاصى غير مراد والا لزم اجتماع الضدين اعنى الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهو باطل قطعا اكتفى المص بتفريع النقيضين بما يتفرع على عكس نقيض الجملة الثانية اعنى قوله فالكفر والمعاصى بخلقه وارادته اشارة الى ان ذلك مستلزم لكون ايمان الكافر وطاعة العاصى غير مراد ولهو اشارة الى ما ذكرنا اكتفى الشارح ههنا ببيان عكس نقيض الجملة الثانية على ما يقتضيه تفريع المص ثم اشار الى ان الكائن مراد وغير الكائن غير مراد تنبيها على انه لا حاجة الى بيان ان ما لم يكن غير مراد لان ذلك لازم لكون الكائن مرادا اذ لو كان غير الكائن مرادا كايمان الكافر وطاعة العاصى مرادا ايضا اى كالكفر والمعصية لزم اجتماع الضدين هذا ومن غفل عن هذا البيان ثم تكلم اعترض على الشارح بان الاولى له ان يبين عكس نقيض كلتا الجملتين ليحصل بذلك رد المعتزلة في المسلكين كما في المواقف وشرحه ثم وجهه بان ما قصر البيان على احد النقيضين ليطابق ظاهر تفريع المص بالكفر والمعصية المرادين ثم عمم الخلق والارادة من الوجود والعدم ليشمل الجانبين وبتم رد كلام الذى صاح بكون المقصود في بيانه الا في التفريع الواضح في البين فلم يقف على ما حققناه ولم يطلع على مراد المص والشارح كما اوضحناه بحيث لم يبق حاجة الى المصباح لذى العينين وقد اما اخذ الخلق في التفريع فقد بينه فلا اشارة الى ان ارادة الله تع لا تتخلف عن مراده وانه اذا اراد شيئا يخلقه البتة الا يرى الى قوله عليه السلام ما شاء الله تع كان هذا وهذا كالمستغنى عنه بناء على ان المراد منه ان الكفر والمعاصى من حيث انفسها بخلقه وارادته تع المتعلقة بهما وانه تفريع على عكس نقيض الجملة الثانية على ما اشار اليه الشارح وحققناه بل هو بظاهره تفريع على عكس مستوى الجملة الاولى المثبت بعكس نقيض الجملة الثانية فاندفع ما قيل من انه تفريع على مجموع الجملتين وان معنى قوله فالكفر ان الكفر والمعاصى بخلقه وارادته وجودا وعدما فلو استغنى عنه انتهى لانه مبنى على وهمه السابق وقد عرفت اضمحلاله وانما قال كالمستغنى عنه اذ يمكن ان يكون له الاشارة الى جمع الانبياء ان يوجد فائدة في ايراده ههنا وهى رد البعض من اصحابنا فانهم بعد ما اتفقوا على جواز اسناد جميع الكائنات اليه تع اجمالا اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوزه اسنادا تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تع

لابهامه الكفر وهو كون الكفر والفسق مأمورا بهما لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر نفس الارادة
وعند الالتباس يجب التوقف من الاطلاق الى التوقيف والاعلام ولا توقيف ثمه اى في الاسناد تفصيلا ورد ذلك
كما يصح بالاجماع المسمى والنص ان يقال الله تع خالق كل شيء ولا يصح ان يقال خالق القردة والخنازير
مع كونهم مخلوقا له تع مع كونها مخلوقة له تع اتفاقا كذا في المواقف وشرحه في التفريع المذكور اشارة الى
رد ذلك البعض من ان الاطلاق الثاني موهم للنقص قطعا فلا يجوز ذلك الاطلاق واما الاطلاق
الاول فلا نقص فيه اصلا واما كون الامر نفس الارادة فمذهب باطل لا يلتفت الى النقص المتوهم من البناء
على مثل ذلك المذهب فلا محذور في ان يقال الكفر والمعاصي مراد الله تع وانه تع خالق الكفر والمعاصي فلا
الى تلك التفاسير قال الش وهذا كالمستغنى عنه ولم يقل مستغنى عنه هكذا ينبغي ان يفهم فانه قد مر انه تع
خالق الاشياء بالقدرة ومعلوم ان الخلق بالقدرة متوقفة على الارادة فيكون جميع الاشياء مراداته وهذا الكلام
الكلام مبني على ظاهر التفريع فلا يرد عليه ان الاولى ان يقول قد مر انه تع خالق الاشياء ومريد للكائنات وتاخذ
الخلوة في كلام المص فقد عرفت انه اشارة الى ان ما شاء الله تع كان فافهم خلافا للمعتزلة فانهم قيدوا
المأثور بغير افعال العباد وخصصوه بافعاله تع وقالوا معناه ما شاء الله من افعاله تع كان وما لم يشا
منها لم يكن وهذا التقييد يبطل اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق هذا المأثور ورد
وتلقيهم اياه بالقبول وايرادهم اياه في معرض التعظيم له تع واعلاء شانه الكريم كذا في المواقف وشرحه
قال المص ولا يرضاه عطف على قوله فالكفر والمعاصي بخلقه اه ويحتمل ان يكون حالا من الضمير المستكن في
في الظرف المستقر اعني قوله بخلقه اه اذ المعنى كائنان بخلقه اه ويحتمل ان يكون حالا من المبتداء على مذهب من
من جوزه فالظاهر ان يقال ولا يرضاهما الا انه وحد الضمير على اعتبار التأويل بكل واحد او الضمير راجع
الى الكفر والمعاصي مقيسة عليه او بالعكس وقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر يدل بعبارته على عدم الرضاء
بالكفر وباشارته على عدم الرضا بالمعاصي وهذا اولى من القول بانه يدل بدلالته على عدم الرضى بالمعصية
وهذا ايضا قد مر في قوله مريد لجميع الكائنات بناء على انه لا يلزم من الارادة الرضاء لتغايرهما
قطعا لكن هذا على تعيينه انما علم التزاما فالتصريح به لا يخلو عن الفائدة قال المص غني لا يحتاج الى شيء
في ذاته اى غير مفتقر الى شيء في علة سواء كانت علة الماهية وهي المادية والصورية او علة الوجود وهي
الفاعلية والغائية بمعنى ان ذاته تع بسيط حقيقي وان وجوده من ذاته تع بل هو عين ذاته وفي صفاته الحقيقية
الحقيقية لانها صادرة عنه بالايجاب فهو يحتاج تحقق الصفات في ظهور آثارها الى الممكنات لكن ذلك
لا يقتضي احتياج الذات واما ~~السلوب والاضافات~~ الصفات الاضافية والسلبية فالباري تع غير مستقل
فيها عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الش في بعض تصانيفه لكن ذلك الاحتياج عائد الى تلك الاضافات
والسلوب لا الى الباري تع كما اشرنا اليه وقيل الاحتياج ههنا انما هو في السلوب والاضافات الحادثة كما تعلقا

الحادثة

علم ان التقييد بقوله ولا يرضى الكفر والفسق يدفع توهم كون الكفر والفسق مأمورا بهما خطا منه ص

كمعموم

كمفهوم

كمفهوم

الحادثة واما الازلية فيكفيها التحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العلمي فغايته ذلك احتياج بعض
الصفات الازلية الى بعض آخر منها وهو العلم انتهى وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك الارتكاب بل ذلك الاحتياج
في جميع الصور راجع الى الصفات والله غني عن العالمين قال المص ولا حاكم عليه تع هذا هو المتفق عليه عند
اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه بوجوب بعض الاشياء عليه تع ويجعلونه حاكما
ويزعمون ايضا ان للعقل ولاية الامر والنهي واعلم انه تع انما امر بكذا ونهى عن كذا لكون ذلك الامر الشيء لائقا
بالمأمورية والمنهي الآخر لائقا بالنهي عنه فكانهم حكموا عليه تع بان اللازم له ان يأمر بكذا وان ينهى عن
كذا لان العقل آمر وناه اذ لا يقول به احد بل الكل متفقون على ان الآمر والناهي هو الله تع وانما النزاع
هل للعقل ان يحكم على الواجب بان اللائق له ان يأمر بكذا وينهى عن كذا قال به المعتزلة ام لا ذهب اليه اهل السنة
فكان العقل ههنا حاكما عليه تع وان لم يكن حاكما حقيقة عندهم بخلاف مسئلة الوجوب عليه تع فان العقل
حاكم عليه تع حقيقة عندهم فيها خلافا للاشاعرة ~~لاهل السنة~~ في الصورتين ~~فمعنى قول المص ولا حاكم عليه حقيقة~~ او مجازا
فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة ومجازا فمعنى قول المص ولا حاكم عليه حقيقة او مجازا
ثم ان الظاهر ان الحكم بمعنى القضاء ويحتمل ان يكون بمعنى الخطاب ولا معنى لجعله بمعنى العلم ههنا وان توهمه
بعضهم واطنب فيه ولما كان كلام المعتبر محتملا في قوله تع وله الحكم استدل بهذه الآية المفيدة للاختصاص
لاختصاص الحكم به على انه لا حاكم عليه تع واما الحكم بوجوب وجوده واتصافه بسائر الكمالات فمن قبيل
العلم والحكم بكمالاته تع له تع ولا نزاع لاحد في ذلك والحكم المنفي ههنا هو الحكم عليه تع بما حدث الوجوب
السابق في الشرع بمقلوبيته واما الحكم عليه بانه متصف بصفات الكمال فمن قبيل المدح وغاية الكمال هذا ثم
ان اهل السنة بعد اتفاقهم على انه لا حاكم عليه تع اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان حسن بعض الاشياء وقبح
البعض الآخر مقتضيات الامر والنهي وليس للعقل معرفة بحسن بعض وقبح الآخر قبل ورود الشرع وذهب الماتريدية
الى ان الحسن والقبح لولا الامر والنهي حكمة الآمر والناهي لان الآمر فهو يأمر بالعدل والاحسان وينهى
عن الفحشاء والعدوان فللعقل معرفة بحسن بعض الاشياء وقبح البعض الآخر قبل ورود الشرع بهما بلا كسب
او مع الكسب ويحسن بعضها الآخر وقبح البعض الآخر بعد ورود الشرع كالمقدرات الشرعية فالماتريدية
وافقوا الاشاعرة في القول بانه لا حاكم عليه وخالفوهم في القول بان ~~بعض~~ حسن الاشيا وقبح الاشيا
بالشرع وبالامر والنواهي بل قالوا للعقل اطلاع بالجهات المحسنة والمقبحة قبل ورود الشرع على جهة
الحكم خالفوا كما ذهب اليه المعتزلة لكنهم مع ذلك خالفوا المعتزلة ايضا بناء على اصول اهل السنة من ان العلم
بان العلم بحسن بعض الاشيا وقبح البعض الآخر ليس بطريق المباشرة او التوليد بل العقل آلة للعلم بخلقه الله تع
في العبد بواسطة اما بالشرع فقط في الكل كما ذهب اليه الاشاعرة واما بالنظر الصحيح بدون الشرع كما ذهب اليه
الماتريدية في بعض الاشيا واما عند المعتزلة فذلك العلم صادر من العبد اما مباشرة واما توليدا كسائر افعال العباد

الاشاعرة

في انه ص

كمفهوم

والنهي الامر حيا قوله بفتح الجيم على ان يكون نسبة م

قال الماتريدية ها وافقوا الاشاعرة في القول بانه لا حاكم عليه تعالى وخالفوهم في القول بالحسن والقبح العقليين وا
وافقوا المعتزلة في ذلك القول وخالفوهم في القول بان التحسين والتقبيح العقليين صادران من العباد
اما بالمباشرة واما بالتوليد اذ يقول به المعتزلة دون الماتريدية بل يقولون بان العقل آلة لدرك التحسين
والتقبيح والحاكم مستند الى الله تعالى كذا حققه بعض المحققين فالقول بان العلم بطريق جري العادة او بالتوليد خارج
عن هذا البحث كما اورده المولى ابن كمال على صاحب التوضيح ليس كما ينبغي كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام
قال المص ولا يجب عليه شيء هذا عطف اللازم على الملزوم قال في شرح المقاصد لا خلاف في ان البارئ تعالى لا يفعل
قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعتزلة فلان ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة انتهى وقال في المواقف
وهذا الخلاف فرع مسئلة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالقبح والحسن قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا
انه الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا وجوب منه ولا استقباح منه انتهى فقوله لا وجوب
عليه اشارة الى رد المعتزلة حيث اوجبوا عليه اشياء وان زعموا انه تعالى فاعل مختار وقوله ولا وجوب منه اشارة
الى رد الفلاسفة فيما زعموا من ان صدور الاشياء عنه واجب موقوف على تمام الاستعداد كما قال الاشاعرة
في صدور الصفات الذاتية عنه واجب بالايجاب ه وبالجملة فالواجب تعالى لكونه فاعلا مختارا في افعاله
لا وجوب منه فيها بالايجاب ولا وجوب عليه فيها ايضا كما زعمه المعتزلة في بعض افعاله من حيث زعموا
انه بعد كونه فاعلا مختارا يتولد عن ذلك الفعل في بعض الافعال فعلا آخر واجب عليه كما زعموا ان مثله في الافعال المتولدة المختصة
من افعال العباد وذلك الفعل المتولد الواجب عليه مثل ايجاد الاصلح الواجب عليه المتولد من ايجاده
وغير ذلك ولما كان ذلك الفعل المتولد عن الفعل متولدا عن الفعل الاختياري عندهم لم يتوجه لكون
الفعل المتولد واجبا عليه اذ لا معنى لكون الامر المتولد عن الامر الاختياري واجبا وهذا حاصل ما ذكره
ههنا وللتنبيه على ذلك قال التفتازاني في شرح العقائد ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب ولا لزوم صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا من سفه
او جهل او بخل او عبث او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة العوراء انتهى
وان زعموا انه فاعل مختار وانه تعالى بعد كونه مختارا في فعل يتولد منه فعلا آخر والحاصل ان ذلك الآخر
اختياري ايضا لكنهم بالقول بالوجوب عليه تعالى تركوا مسلك الاختيار ومالوا الى الفلسفة العوراء اذ الوجوب
عليه تعالى بهذا المعنى مآله الى الوجوب منه تعالى كما زعمه الفلاسفة فالحاصل ان المعتزلة بنوا القول بالوجوب عليه تعالى
على كون بعض الافعال الاختيارية له تعالى متولدا عن بعض افعاله الاختيارية الآخر فلا يلزم عليهم رفض الاختيار بمجرد
القول بالوجوب عليه في بعض افعاله المتولدة كما لا يلزم ذلك الرفض في القول بالافعال التوليدية للعباد ليس بشيء منشأه

عدم الوقوف

عدم الوقوف على مراد العلامة التفتازاني وان المحقق ههنا نفي الافعال الاصلية المتولدة للعباد اختيارية
لكونهم يقولون ههنا بكونها واجبة عليهم وانما قالوا بالقول بالوجوب في الافعال المتولدة لله تعالى فلزمهم ههنا
رفض الاختيار قطعا ان ارادوا بالقول بالوجوب عليه ما تركه مخل بالحكمة ولزوم فعله ورفض الاختيار قطعا
ولقد اشار اليه التفتازاني في التلويح ايضا حيث قال في قول صاحب التوضيح لان الاصلح واجب عندهم لا خفاء في انه
لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب والعقاب فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ثم قال فان قلت فما معنى
في انه هل يجب الاصلح ويجب على الله تعالى ام لا قلت معناه هل يكون بعض الافعال الممكنة في بعضها بحيث يحكم العقل
بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى لرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق
من النار ونحو ذلك انتهى يعني ان بعض الافعال وان كانت ممكنة الترك او ممكن الوجود بالنظر الى ذاته لكنه يكون
ممتنع الترك او ممتنع الوجود عن الله تعالى عند المعتزلة اولا كما عند الاشاعرة وظاهر ان القول بامتناع الترك
او بامتناع الوجود عنه تعالى القول بالامكان في نفسه يقتضي رفض الاختيار والميل الى الفلسفة العوراء حفظنا الله تعالى
عن المطالعة العوجاء لان الواجب حاصله ان الواجب عليه تعالى اما عبارة عما يستحق تاركه الذم فقط
او والعقاب ايضا كما في شرح العقائد للتفتازاني وعلى الاول يثبت في الافعال الواجب وعلى الثاني يختص بافعال
العباد والظاهر ان هذا من قبيل الاكتفاء واما عبارة عما تركه مخل بالحكمة واما عبارة عما يفعله البتة
الفاعل البتة ولا يتركه والاولان محالان في حقه تعالى والثالث متفق عليه ولا معنى لتسميته الواجب عليه
او عما تركه مخل فيكون صدوره منه واجبا اذ الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيكون هذا رفضا
لقاعدة الاختيار كما اشار اليه التفتازاني وقد نقلناه فلا يلتفت الى من يتوهم مغايرة هذا المعنى لما ذكره
التفتازاني كما تشعر به اي بالوجوب مع جواز الترك بناء على ان اكثر اشعرية على في الزام
ما لا يلزم اي عقلا وان لزم شرعا كما في قولهم له علي الف درهم على ان ما يلزم على الله تعالى انما هو بمقتضى
وعده وعلى هذا فذلك وجوب عادي يجوز تركه ومنهم من فهم جواز الترك ههنا من الحساب والتحريم
الاختياريين بناء على ان الوجوب المستفاد منهما عادي ولا يخفى بعده فان الوجوب ههنا انما يستفاد من
همة علي لانه تعالى هو المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فله ان يجعل الواجبات
على العباد محرمات وبالعكس فليس في الافعال في ذواتها جهات محسنة او مقبحة بل الحسن والقبح يدوران
على الامر والنهي فلا يمكن للعقل ان يحكم بذلك قبل ورود الشرع بهما فكيف يتصور الوجوب عليه تعالى بمعنى
استحقاق تاركه الذم لان ذلك يدور على كون العقل حاكما عليه تعالى واذ لا حاكم عليه تعالى من جهة العقل
فلا يتصور الوجوب عليه ايضا فظهر ان مآل هذا الدليل عدم كون العقل حاكما على الله تعالى بل هو الحاكم على الاطلاق
وقد اشرنا الى ان قوله ولا يجب عليه شيء عطف على قوله ولا حاكم عليه من عطف اللازم على الملزوم فلك ان تقول
من عطف الدعوى على الدليل فاندفع بعض الاوهام واما ما قيل من ان كونه مالكا على الاطلاق لا ينافي الوجوب.

بالمعنى الاول فانه يعلم في الازل وجود كل حادث في وقته الذى عينته الارادة فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب
علمه جهلا وذلك صفة مذمومة يستحق صاحبها الذم فليس بشيء لان غاية ذلك لزوم الوجود والوقوع
في ذلك الوقت بناء على تعلق ارادته به في ذلك الوقت ولو تعلقت ارادته بوجوده في وقت اخر لتعين الوقوع في
ذلك الوقت ولا نزاع بيننا وبينهم في مثله وانما النزاع في الايجاد الاختيارى المتفرع على ايجاد اختيارى
اخر مثل ايجاد الاصلح وايجاد اللطف المتفرع كل منهما على ايجاد المكلفين فعند الاشاعرة لا يجب شيء من الا
الايجادين على الله تع وعند المعتزلة يجب الايجاد الثاني على الله تع وان لم يجب الايجاد الاول عليه تع فظهر انهم
رفضوا الاختيار ومالوا الى الفلاسفة العمياء ولا يلزم من كون الايجاد الاول اختياريا كون الايجاد الثاني
المترتب عليه اختياريا لانه وان كان كذلك في حد ذاته لكنهم لما ذهبوا الى الوجوب عليه تع في الايجاد الثاني
لزمهم الرفض المذكور فعلم من هذا ان ثمرة الوجه الاول للوجوب عليه تع المذكور ههنا الى الرفض المذكور ايضا
وبالجملة فلا يتصور الوجوب على الله تع بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني ايضا انما هو بالنظر الى الايجاد لا بالنظر
الى الوقوع والوجود للحادث في المعين الموقت بارادة الله تع وعلمه بل باختياره تع ايضا لان ذلك الوقوع وا
واجب بالنظر الى نفس مقتضى ارادته وعلمه واختياره ولا يجب ايجاده على الله تع بل الله تع مختار في ذلك
فغايته ان ذلك الوقوع واجب باختيار الله تع لا واجب ايجاده عليه تع قطعا هذا وههنا بحث اورده
الخيالي وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة يخل او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا وجوب
عليه اصلا اللهم الا ان يراد نفي الوجوب في الخصوصيات انتهى ومحصول جوابه ان الحكيم تع لا يفعل الا ما فيه حكمة
فذلك الوجوب بمقتضى الحكمة ومسئلة لا الوجوب عليه تع في الايجاد الاختيارى كما زعمه المعتزلة وبالجملة ان
ان كان في الفعل جهة مقبحة قبل ورود الشرع كالكذب وكالتصرف بما لا يطاق ففعله قبيح فتركه لازم له تع
وكذا فعل ما فيه المصلحة واجب منه تع فالوجوب عليه تع في مثله لا الوجوب منه فعلا او تركا فالبحث المذكور
مندفع بلا حاجة الى جوابه وعلم ما ذكرنا بحمل قولك تباعوا والما تريدية لا تمنع الوجوب على الله تع بمقتضى
الوعد والحكمة والعدل والفضل فالحاصل ان اهل السنة متفقون على انه تع لا يجب عليه شيء بالمعنى الذى فصل
المعتزلة من الوجوب عليه ~~هذا هو التحقيق~~ التخمير هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولا تلتفت الى ما تصلفه بعض الاوهام
لانا نعلم اجمالا انه يعني ان الواجب بهذا المعنى لا يصدق على شيء من افعاله سواء كان فعلا ايجاديا او فعل
ترك اذ الكل لا يخلو عن حكمة ومصلحة فلا يوجد هنا فعل خارج عن الحكمة حتى يكون ايجاد ما فيه المصلحة واجبا عليه
لجواز ان يكون المصلحة في تركه فان ارادوا بالمصلحة المصلحة المعينة المرتبة على احد الجانبين التى هي المسماة
بالغرض عندهم فظاهر ان ذلك الترتب ترتب عادى لا عقلي واجب عليه تع لجواز ان يترتب تلك المصلحة
على الجانب الاخر فليس في افعاله تع فعل يوجب الاخلال بالمصلحة المعينة حتى يكون فعل ما فيه المصلحة المعينة واجبا عليه
هذا وقد يقال مراده لو كان الاخلال موجبا للفعل عليه تع لكان جميع افعاله تع واجبة عليه لانها تتضمنه للمصالح

وفاقا

وفاقا والثالث لزم بطلانه وفاقا ايضا وقد ذكر بان هذا من العلاقة في الاثنية اذ مآله الى انه لا يجب عليه شيء من رعاية الحكمة والحق
ان الخيالي مراده من قوله بالوجوب عليه بالمعنى الثاني انما هو رعاية الحكمة في احد الجانبين المعين والا فكيف يتصور
الوجوب عليه تع في التحرير المذكور فاسد واما العلاقة الاثنية فمبنيه على انه لا يلزم رعاية الحكمة
في ذلك الجانب المعين ايضا فليس مآل التحرير المذكور والعلاقة الاثنية شيئا واحدا كما توهم على ان التزام
نترقى من الرد السابق المبني على التزام رعاية الحكمة في افعاله تع بمعنى انا نترقى من الرد السابق ونقول لا يلزم
عليه رعاية الحكمة في شيء من افعاله تع سواء كان فعلا ايجاديا او فعل ترك اذ له التصرف في ملكه كيف ما يشاء
ولا يسئل عما يفعل فلو انعم العاصي وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالخالي عن الغاية يمكن ان يصدق
على افعاله وان لم يصدق على عليها بالفعل بناء على انه تع حكيم لا يفعل الا ما فيه حكمة فالخلو المذكور لما لم يستلزم
شيئا من المحالات كالسفه والعبث لم يكن الفعل الذى يترتب عليه المصلحة واجبا عليه تع بالمعنى الذى زعمه
المعتزلة ثم اقول ~~حاصل هذين الوجهين~~ في ابطال المعنى الثاني بهذين الوجهين ان الاشاعرة منع دليلهم على ذلك
القائل بان يجب في ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح في حقه تع فيكون
الفعل المذكور واجبا عليه بان يقال لا نم ان في الترك المذكور هنا فوت المصلحة لان في الترك المذكور مصالح
ايضا ولو سلم فلا نم ان فوت المصلحة قبيح في حقه تع اذ لا يقبح منه شيء من افعاله الممكنة فالوجوب بالمعنى
الثاني لا يصدق على شيء من افعاله لما عرفت ان في الترك مصلحة ايضا وانه لا باس في فوت المصلحة في افعاله تع
وبهذا سقط ما قيل على العلاقة من ان معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه مخلا بالحكمة ولا يلزم منه
ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم رعاية الحكمة عليه تع مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا
ان يقول ليس ما ذكرتم من الوجوب بشيء ولو اصطلح فلا مشاحة فيه كما قال في المعنى الثالث انتهى لما عرفت
ان حاصل العلاقة ان لا واجب في افعاله تع بمعنى كون تركه مخلا بالحكمة وظاهر ان ترك الاخلال بالحكمة
واجب على الله تع عند صاحب المذهب الثاني فالواجب عنده ما يكون تركه مخلا بالحكمة الا خلالا موجبا للحج
فحاصل رده بالعلاقة ان لا واجب في افعاله تع بهذا المعنى فلا يتم الحق الذى ادعاه القائل ثم اقول العلاقة
المذكور كما تنفي ~~لزوم رعاية الحكمة~~ التزام رعاية الحكمة في افعاله كذلك تنفي لزوم تعليل افعاله تع بالاغراض
بالاغراض ايضا فلا يرد ما قيل من ان اللطف الظاهر ان ناظر الى المذهب الثاني والاصلح والعوض ناظران الى المذهب
الاول فمراد المذهب الثاني من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان يتعرض لنفي تعليل افعاله تع بالاغراض
وكذا الثالث الاوفق قبله حاصله انه التزام ما لا يلزم عقلا والواجب العقلي هو ما يلزم
سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم ولو التزم لا يكون واجبا عقلا بل غايته ان يفعل ذلك
ولا يترك وتسميته مثله واجبا بمجرد اصطلاح هذا حاصل كلامه وانت ان تقول في تقريره ان اريد بالوجوب
بهذا المعنى امتناع صدور ... عنه تع في نفسه مع قطع النظر عن الخارج فهو مناف لما صرح به من جواز الترك وا

وان اريد به عدم امتناع صدور خلافه عنه تعالى في نفسه بل جواز صدور خلافه فهو مع كونه مشتملا على التكرار فات معنى الوجوب فيه بل يكون محصله ما ذكرناه وبهذا التقرير يندفع عنه ما قيل من ان الله تعالى اذا اراد شيئا في وقت معين وتعلق علمه بذلك واخبر بوقوعه فيه فذلك الشيء يمتنع صدور خلافه عنه تعالى وذلك الاندفاع ان المراد من الشق الاول امتناع صدور خلافه عنه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الخارج والمادة المذكورة ليست كذلك لان امتناع صدور خلافه عنه تعالى فيها انما هو بالنظر الى الوقوع وتعلق الارادة به والعلم وتعلق العلم التابع لها به لا في نفسها ولا في حد ذاتها كما هو المراد من الشق الاول على انك قد عرفت انه لا نزاع بيننا وبينهم في مثل المادة بل غاية ما بينهما هو الوجوب على الله تعالى باختياره وارادته وذلك يحقق الاختيار وبهذا استغنيت عن تطويل الناظرين لا يقال ان المعتزلة لا يقولون بالوجوب ههنا الا باحد المعنيين الاولين فما وجه ابطال المعنى الثالث في ردهم لانا نقول ذلك المعنى الثالث مما قالوا به ههنا ايضا وقد قال شارح المقاصد لما اورد عليهم بان الوجوب باحد المعنيين الاولين لا يوافق مذهبهم الذي هو صدور الفعل على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب اضطر كثير من المتاخرين منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات انتهى وما قيل من انك قد عرفت مما حققنا انهم لا يضطرون الى ذلك لان غاية مذهبهم كون بعض افعال الله تعالى متولدا من البعض الاخر الاختياري كتولد ايجاد الاصلح من ايجاد المكلفين ولما كان الاول اختياريا كان الثاني اختياريا ايضا فلا وجوب عليه تعالى ههنا كما لا وجوب على العباد عندهم في افعالهم الاختيارية المتولدة فليس بشيء لانهم وان زعموا كون الواجب تعالى مختارا في افعاله لكنهم لما زعموا الوجوب على الله تعالى في افعاله المتولدة لزمهم رفض الاختيار قطعا فلذا اضطر المتاخرون منهم حفظا لقاعدة الاختيار الى اثبات هذا المعنى الثالث فالحق ان مآل الوجوب باحد المعنيين الاولين الى الوجوب منه تعالى وذلك مذهب الفلاسفة والانكار مكابرة ثم قال التفتازاني في شرح المقاصد والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة انتهى فظاهره انه اعتراض على المعنى الثالث ويحتمل ان يكون اعتراضا على المعنيين الاولين لان مآلهما الى لزوم صدور الفعل منه تعالى وذلك متحقق فيما اخبر به الشارع من افعاله تعالى والا لزم الكذب وهو محال على الله تعالى فاحفظ هذا المقام على هذا النظام ولا تلتفت الى الاوهام والحمد لله المفضل المنعم وهو ما يقرب العبد الى الطاعة اه قال في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك انتهى فمرادهم من اللطف المحصل ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاجال اي الاعمار وقيل المراد الاجل قضاء الدين للمعسر ولا يخفى ما فيه ونصب الادلة الشرعية والبعثة فيما لا يهتدي العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما يتعسر الطاعة بدونه كاكمال العقل

واما نفس

واما نفس العقل فمراد التكليف والبعثة ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدي العقل اليه فان الادلة العقلية كثيرا ما تتعارض فيتعسر الاهتداء فلا بد من المراجعة الى الادلة الشرعية وبالجملة فاللطف هو ما يتعذر الطاعة بدونه او يتعسر فالامثلة المذكورة في شرح المقاصد امثلة للجزء الفقهي على ما اشرنا اليه وكلام الشارح قاصر البيان على اللطف المقرب اشار الى انه انما يتم باللطف المحصل الذي هو شرط التكليف الى ان النزاع بيننا وبينهم انما هو في اللطف المقرب وقد قالوا ان اقصى اللطف اعني اللطف المقرب واجب عليه تعالى ولذا اكتفى به في المواقف فمراده انه فيما سيأتي من كون ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية اعم كون نفس اللطف الماخوذ ههنا في ضمن اللطف المقرب اعم لا ان كون نفس اللطف المقرب اعم من اللطف المحصل اذ لا يقولون بمثل هذا الكلام فاندفع ما قيل من ان الشارح حمل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت شعري بانه لا تكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد اعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخلص العبد عنها على انا نقول ان سبب المقرب مقرب فلا يبعد ان يكون مراده ان اللطف المقرب اعم من المحصل باعتبار شموله لسببه الذي هو اللطف المحصل وقد عرفت ان اللطف المحصل انما هو بالنظر الى الطاعة فقط فالمقرب متناول له فيكون اعم منه هذا كبعثة الانبياء فانها لطف مقرب بالنسبة الى ما يهتدي اليه العقل ولطف محصل بالنسبة الى ما لا يهتدي اليه العقل والظاهر هو الاول لما اشرنا اليه يوجب نقض غرض التكليف اي نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو قبيح في شانه تعالى اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي اقاموا على وجوب اللطف مطلقا مقربا او محصلا حيث قال في شرح المقاصد استدلوا بوجوه الاول انه تعالى مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب اليها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة وبمنع ان كل مامور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور به مرادا او غرضا او يتعلق بنقضه حكم ومصالح ثم ساق الوجهين الاخيرين فظهر ان مدعاهم ههنا اعم من المقرب والمحصل وان قالوا اقصى اللطف واجب بناء على ان ثمرة الخلاف انما يظهر في ذلك فقد اشار شارح المقاصد في هذا الوجه الى اجوبة ثلاثة الاول انا لا نسلم ان ترك اللطف يوجب نقض الغرض من التكليف وانما يوجب اذا كان كل من المامور به مرادا وهو ممنوع الثاني ولو سلم فيجوز ان لا يكون غرضا ولو سلم فيجوز ان يتعلق بنقضه حكم ومصالح وان المحقق اشار الى الثاني ههنا وسكت عن الاول بناء على ما سبق في بحث الارادة او بناء على انه قريب الى الثاني وسكت عن الثالث ايضا بناء على ما سبق ان افعال الله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح واشار الى جواب اخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم في اللطف المحصل الموقوف عليه لا في المقرب لامكان حصول الطاعة بدونه فاللازم انما هو وجوب القسم الواحد لا وجوب القسمين مع ان مدعاهم ههنا اعم كما هو صريح شرح المقاصد فلا كدر على الشارح في دعوى الاعمية فيما سياتي وان لم يتفطن له بعضهم وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ايضا من ان مرادهم من هذا الدليل هو ان الغرض من التكليف ال

هو الطاعة على السهولة اى على وجه يناله الخواص والعوام الابرى انهم قالوا ان نصب اللطف واجب ولذا
عارضهم الاشاعرة بانه لو كان واجبا لكان في كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن
المنكر ولكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اولا شك ان الطاعة بذلك اقرب وكل هذا منتفيات
مرادهم ههنا اى في بحث هذا الوجه هو اللطف المقرب فالجواب الاتم من انه مدفوع عنهم انتهى اولا شك
ان المدعى في هذا الوجه اعم وكذا الدليل على ما نص عليه شارح المقاصد واما القول المذكور منهم فلعل تخريج
الحذوف انما يظهر في اللطف المقرب ومعارضة الاشاعرة مبنية على ذلك القول فلا ينبغي تخصيص هذا الوجه
باللطف المقرب فالوجه هو ما قدمناه   والا يلزم اه اى لو لم يكن اللطف واجبا يكون تركه واجبا ولو كان
ذلك الترك واجبا لزم نقض الغرض فيكون عبثا وخاليا عن الحكمة فاندفع الاستدلال   وهو يعلم
انه لا يجيب اى الى الدعوة فيكون تمثيلا للطف الموقوف عليه اولا يكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوعا
من التأديب كبشر وطلاقة وجه فيكون تمثيلا للطف المقرب فيكون ظاهره تمثيلا لمطلق اللطف على ما هو المراد
من المتمثل على ما حققناه   وهو بط لما سيجيء من انه مستلزم لكونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض
وهو مح   وما يقرب الى الطاعة اه ليس المراد ان اللطف المقرب اعم من اللطف المحصل اذ لا منع قطعا
او المحصل بشرط المقرب بل المراد ان نفس اللطف وان عرف ههنا بهذا التعريف اعم من المحصل والمقرب
والدليل المذكور على تقدير تمامه انما يقوم على وجوب المحصل لا على وجوب مطلق اللطف الاعم الذي هو
المدعى ههنا على انه يحتمل ان يكون مراده ان اللطف المقرب اعم تناولا لا يستلزمه اللطف المحصل مع انه لو كان
مراده ان الدليل المذكور انما يقوم على وجوب اللطف المحصل ومدعاهم ههنا انما هو وجوب اللطف المقرب
لكفى في مقصوده الذي هو رد دليلهم لكنه يأبى عنه قوله اعم ويأباه تقرير شارح المقاصد ايضا كما نقلناه
انفا فالوجه ما اشرنا اليه اولا واما تخصيص هذا الوجه باللطف المقرب فلا يرضى به الفطن   ومراد الفرقة
الاولى اى معتزلة بغداد بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير اى في مصلحة الشخص وتدبير اموره فيكون
المراد بالاصلح عندهم ما هو الانفع للعبد في دينه ودنياه وليس المراد بالحكمة والتدبير حكمة الله تعالى
وتدبيره للعالم اذ هو مذهب الفلاسفة وهم لا يرضون بذلك فيرد عليهم ما يرد على الفرقة الثانية
وان زعم المولى الخيالي ان مرادهم من الاصلح ما هو الاوفق للحكمة والتدبير فلا يرد عليه الالزام   ما هو
مقصوده وتسلط عليه   ويرد عليها اى على الفرقتين وفي بعض النسخ ويرد عليهما اى على الفر
الفرقة الثانية ولا يخفى انه يأبى عنه توصيف الكافر بالفقير والابتلاء بالالام والاسقام لان ذلك من الامور
الدنيوية والفرقة الثانية انما يقولون بالاصلح في الدين فالواجب نفي الاصلح بحال الكافر في احد الامور
الثلثة فان قلت معنى الاصلح بحال الكافر هو الانفع له والفرقة الاولى لا يقولون بالاصلح بمعنى الانفع
بل بالاصلح بمعنى الاوفق قلت اذا كان المراد بالاصلح ~~ما هو~~ ههنا ما هو الاصلح بالنسبة الى كل
شخص

كل شخص كان ما هو الاوفق لمصلحته وتدبيره انفع له قطعا غايته ان مراد الفرقة الاولى بالاصلح ما هو
الاوفق والانفع له في دينه ودنياه ومراد الفرقة الثانية ما هو الانفع له في دينه وخلاصته ان الاصلح للعبد
لو كان واجبا على الله تعالى لما خلق الكافر الفقير ~~المعذب في الدنيا والاخرة~~ المبتلى بالالام والاسقام والتوزم
بطلان ~~خلف اللازم~~ بداهة فكذا الملزوم اما الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله اذ لا يقال بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم ~~لا يبقى~~ لانا نقول هذا الا
لو لم يمت فيمن مات صغيرا على ان الكلام في الاصلح بمعنى الانفع له في الدين ايضا وبقاء الكافر الى زمان التكليف الى
التكليف مضر له فالانفع له احد الامور الثلثة هذا   وان يكون ابقاء ابليس اه عطف على قوله ان الاصلح
اى ويرد عليهما ان الاصلح لو كان واجبا على الله لما كان ابقاء ابليس مع جنوده طول الدهر واقدارهم
على تضليل العباد اصلح لهم مع ان ذلك يوجب مزيد عذابهم وبالجملة لو كان الاصلح واجبا على الله لما كان
لابليس بقاء طول الزمان ولما كان له قدرة على تضليل العباد لان بقاءه كذلك ليس بانفع في حقه ولا
في حق متبعيه بل لو كان الاصلح واجبا على الله لوفق الكل الى الايمان بل نقول لو كان الاصلح واجبا لا
على خالق العباد لما اخطأ المعتزلة طريق الرشاد   ولا يخفى ان جواب عن سؤال مقدر بان يقال هذا
لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم من الاصلح ما هو الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه
الفلاسفة في نظام العالم وقالوا ان ذلك النظام يفتقر الى ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون
ابتلاء ذلك الكافر الفقير لاجل بالالام والعقوبات للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب ان مراد كل من
الفرقتين ما هو الاصلح بالنسبة الى كل شخص لا بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع بدلالة حكاية الشيخ الاشعري
الكلام لمرادهم اذ مراد الاشعري من ذلك السؤال ابطال مذهب الفرقتين معا ولذا ترك مذهبهم
بعد السؤال المذكور واشتغل بتتبع اثار السلف فمراده من قوله ولذلك ترك الاشعري اه هو الاستدلال
على ان المراد بالاصلح ههنا ما هو الاصلح بالنسبة الى كل شخص ~~وحده~~ ويدل على ذلك ما قاله في شرح المقاصد
من انه اتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يكون عند تدبير عن
المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا
جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى فهذا صريح في ان مراد الفريقين بالاصلح ما هو الاصلح بالنسبة الى
كل شخص ~~ولاجل ذلك المعتزلة الاشعري طول الاشعري في الحكاية المذكورة والاحتجاج~~   فان قلت يكفي للاشعري
في ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح في حق الكافر الفقير المبتلى بالالام احد الامور الثلثة اما عدم
خلقه او موته او سلب عقله فما الحاجة الى تطويل الكلام والتعرض بالاخ الصغير والمسلم الكبير قلت لان اكثر
معتزلة بصرة ومنهم الجبائي اعتبروا في الانفع جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما اشار اليه شارح المقاصد
وبعضهم لم يعتبر ذلك جانب علمه تعالى بل ذهب الى ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه

لكونهم من اهل الاختيار
فكيف يبعد منهم التفرق
بالايجاب

فثواب اي جعله منتصوبا له بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وأما الجبائي وأ
ومن تبعه والبغداديون فلزمهم ترك الواجب في الكافر الذي مات بعد البلوغ ولاجل الزام الكل ظرك م
في الحكاية وأما اخذ الاخ المسلم فللايضاح وارخاء العنان وبالجملة فوضاك المحقق ههنا لتحقيق المقام و
ورد من قال ان هذا الالزام غير وارد على البغداديين كما زعمه المولى الجلالي من ان مرادهم من الاصلح الاوفق للحكمة
والتدبير في نظام العالم بالنسبة الى الكل كمذهب الفلاسفة وذلك لان البغداديين كالكثير يصرح مقرله في القول
بان المراد بالاصلح الاصلح الانفع لكل شخص بالنظر الى جانب علم الله تعالى فما يرد على الجبائي ومن تبعه يرد على
البغداديين ايضا وبهذا التحقيق تنقدح ما قيل اراد الله اظهار الحق والا فللجبائي ان يقول الاصلح واجب
على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماته الاخ الكافر موجبة لكفر
ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حفظ حيوته فلحفظ هذا الاصلح فات الاصلح له او لعله في نسله
صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اسهى وذلك لانه انما يتم اذا كان المراد مراد الجبائي من الاصلح
ما هو الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو الكل كمذهب الفلاسفة وقد عرفت ان ذلك غير ثابت للبغداديين
فضلا عن الجبائي ومن تبعه في مقرله بصرح ثم انه نص الجبائي ومن تبعه بان ايقاع الشخص في الضلال لمصالح
الغير ظلم قبيح فكيف يمكن لهم القول المذكور هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام على هذا النظام واعلم ان المولى العصام
قال في حواشي شرح العقايد هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيد ما نقل عن الغزالي
الامام الغزالي من انه ليس في الامكان ابدع مما كان اذ ليس في الجود بخل ولا في القدرة نقصان قيل ولا يخفى انه
انه قول بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل واقول لا يلزم من القول المذكور القول
بالايجاب والقدم والذهاب الى مذهب الفلاسفة بل غايته استحسان فعل الله تعالى في العالم وانه نهاية وجوه كمال
قدرته فهو ابدع الانشاء العوالم الممكنة الوقوع لكونه بارادة الله تعالى وقدرته الغالبة ولا يلزم من ذلك ان يكون
واجب الصدور بحيث يستحيل امكان صدور ما عداه كما ذهب اليه الفلاسفة على ان القول بقدم العرش والكرسي
كما نقل عن بعض الساداة لا ينافي القول بخراب عالم الكون والفساد وعالم السموات السبع والقول بحشر الاجسام
والاجساد فينبغي للعاقل ان يحسن الظن بهم ولا يتوقف في القول بالجمع بين قدم العرش والكرسي والشريعة المطهرة
فقد الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون — ومن تلك القواعد انه يجب عليه العوض على الالام فيه شرح
لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على قوله اللطف اي الاصلح اذ لا يصح عطفه على نفي
المنكر هذا والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الالام والاسقام ونحوها
وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به
لكونه غير مستحق كذا في شرح المقاصد والظاهر ان العبد المبتلى بالالام والاسقام بسوء فعله جزاء ل
لما فعله لا يحتاج الى العوض بعد اذ ليس للعبد ح استحقاق له بل انما جازاه الله تعالى في الدنيا ليسهل امر الاخرة

فيكون

فيكون هذا على ذكر منك لانه ظلم قال في شرح المقاصد فسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع
او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة لتخرج العقاب
ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا
كالعقاب او مشتملا على نفع ~~كدفع ضرر عنه كمشقة السفر والحجامة او دفع ضرر معلوم ما~~ كمشقة السفر
او دفع ضرر معلوم ~~كالحجامة او مظنون~~ كدفع الصائل عن نفسه او عاديا كاحراق الله تعالى الصبي الملقى في ال
النار لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه كذا في شرح المقاصد مع بعض
الزيادة وقد ابطله الاشعري او كون ترك العوض قبيحا بان القبح العقلي منتف اذ الحسن والقبح
شرعيان والقبح الشرعي مما لا معنى له في حقه تعالى لان ذلك يقتضي ان يوجد حاكم فوقه وهو محال اذ ليس
هنا واجب اخر لامتناع تعدده وليس هنا ممكن يحكم عليه اذ الكل مملوكه والمملوك لا يحكم على المالك وليس
نفسه تعالى حاكما عليه تعالى وهو ظاهر فان قلت للقبح العقلي ثلثة معان صفة النقص نقصا ومنافرة الغرض ومتعلق
الذم والعقاب والمنفي ههنا انما هو الثالث دون الاوليين فانهما ثابتان للافعال مطلقا بالعقل وفاقا
فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما فيتم الاستدلال قلت النزاع ههنا انما هو في المعنى الثالث وبعد
التنزل عن هذا فغايته ما يلزم من قبح ترك العوض باحد المعنيين المذكورين وجوب العوض منه تعالى فيناد على ا
ان النقص محال على الله تعالى وكذا منافرة الغرض اذ لا غرض له ولو سلم فالمنافرة محال على الله تعالى فيلزمه العوض
لا الوجوب عليه تعالى وهو المدعى فان قلت للظلم عند اهل السنة معنيان التصرف في ملك الغير ووضع الشيء
في غير موضعه فلا يبعد ان كان في ملكه كظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لان الكل
ملكه لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض واجبا عليه لان الظلم بكلا المعنيين محال في حقه اجيب عنه بان الترك
انما يكون ظلما ان لو كان للعبد بسبب الالام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة على ان
ما ابتلي به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق وموضعا في محله اللايق اقول هذا يقتضي ان كل ما ابتلي به
العباد من الالام من سوء فعاله السابق وفساده ظاهر فان الله تعالى يبتلي كثيرا من عباده ليوفيهم اجورهم
ويزيدهم من فضله ومثل هذا الكلام جسارة عظيمة على الانبياء عليهم السلام واتباعهم المخلصين الذين ابتلوا
بالمحن والرزايا مع ان العبد المبتلى بالالام جزاء لسوء فعله لا يستحق العوض على ما يقتضيه تعريف العوض فالحق
ان ترك العوض ليس ظلما قطعا لا بالمعنى الاول وهو ظاهر ولا بالمعنى الثاني ايضا لان الله احكم الحاكمين
واقدر القادرين واضع للاشياء مواضعها اللايقة وان لم نطلع على ما فيها من الحكم والمصالح فلو ترك العوض
على الالام فذلك مبني على الحكم والمصالح لا يتصور فيه ظلم وجور حتى يكون العوض واجبا نعم يوفيهم
اجورهم ويزيدهم من فضله وهذا ما وعدناه في صدر المبحث فليفهم ومن المص ولا الثواب ولا العقاب
في ايراد لفظ الثواب والعقاب معرفين باللام اشارة الى انهما ليسا معطوفين على نفي المنكر السابق والا فلا معنى ا

لتوسطها مع تنكير المعطوف عليه بل هما مع عاملها المحذوف في تقرير التشبيه معطوفان على قوله ولا يجب عليه شيء
ولعله فعل ما فعل اشارة الى الاهتمام بهما لكثرة المنازعين المخالفين في هذين هاتين المسئلتين سيما في المسئلة الثانية
منهما لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى فعده المخالف في المسئلة الاولى ليس الا معتزلة بعض لكنها قرينة الثانية
فاعطيت حكمها ولذا لم يصرح بالمخالف فيها لقلتهم وعدم اعتدادهم فاندفع ما قيل الاولى ترك لا الممتزين
الدالة على حصرها عطفها على الشيء المنكر ليكونا معطوفين على اللطف او العوض هذا ولو قيل تعبير الا مسلوبا به
لتنويع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شيء لا في الدنيا كاللطف والاصلح ولا في الاخرة كالثواب والعقاب
ولا فيهما كالعوض على الالام ولذلك وسطه بينهما اشارة الى ان العوض قد يكون في الدنيا كالسابق وقد يكون
في الاخرة كاللاحق ولما كان جعله تابعا للسابقة اولى من جعله تابعا للاحقه اورده على سياق المعطوف عليه
لكان توجيها حسنا بحيث يندفع هذا الوهم كما لا يخفى على اولى الافهام   واستدلوا على وجوب العقاب
عليه تعالى لم يلتفت الى الاستدلال لهم وجوب الثواب عليه تعالى لما ان الكلام فيه قليل الجدوى مبني في محله بان قالوا
ان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها لان تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح
واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك او الى العبيد اما في الدنيا فهو مشقة بلا حظ واما في الاخرة وذلك
اما تعذيب عليها وهو قبيح او نفعه وهو المط وكم يلتفت ايضا الى الاستدلال لهم على وجوب الثواب والعقاب
عليه تعالى بان العبد بالطاعة او بالمعصية يستحق ثوابا او عقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية
بين المطيع والعاصي وهو قبيح والظلم يخفى خفة كما لعله جدوى الكلام فيه مع انه يستفاد رد هذه الادلة مما ذكره
في رد دليل وجوب العوض عليه تعالى بان القبح العقلي مما لا يصح منتف ههنا والقبح الشرعي مما لا معنى له فحاجة
بعد ذلك الى نقل ادلتهم المذكورة والى ردها ولذلك تصدى لنقل دليلهم الاقوى الذي هو عمومات هذا
المستفاد من عمومات آيات الوعيد فاندفع ههنا بعض الاوهام ثم ان المراد من الوجوب عليه تعالى في الاستدلال
المذكور هو الوجوب باحد المعنيين اعني استحقاق تاركه الذم وكون تركه مخلا بالحكمة اذ المحال اللازم من ترك
الواجب انما يلزم من الوجوب باحد المعنيين واما الوجوب بالمعنى الثالث اعني وجود الفعل البتة وعدم تركه
فليس ذلك مدعاهم وقد سبق انه لا نزاع في هذا المعنى ههنا بل الكل متفقون في ذلك ولذلك مال اليه المجيب
من طرف اهل السنة فاندفع حيرتهم ههنا ايضا   واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه وقوع العيان
في المواقف هكذا اي غايته وقوع العقاب فاين الوجوب الذي هو منافيه وهذا اوضح فلو يراد بأول هذا
بان يقال غايته عدم وقوع العفو وتحقق ترك العقاب ولا يلزم منه الوجوب عليه تعالى ويحتمل ان يكون المعنى غايته
عدم وقوع لزم الخلف والكذب ولا يلزم استحالته وما يخفى انه غير ملايم لقوله ولا يلزم منه الوجوب عليه تعالى
وتلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض الاخبار وهو الوجوب بالمعنى الثالث ولا يلزم
منه الوجوب في نفسه الذي هو باحد المعنيين الاولين لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتعدير

على نف

حبيب زاده

حبيب زاده

حبيب زاده

بناء على ان ظاهر الاستدلال انما هو بلزوم الخلف في وعيده ولزوم الكذب في خبره

على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغايته ما يدل عليه دوام العقاب لا وجوبه بحيث يلزم من تركه مح
فلا يتم التقريب لان مطلوبهم انما هو الوجوب العقلي فهذا هو الحق الجواب الحق الجواب الحق ههنا بعد
لما ذكره الشريف لانه مردود بما ذكره الشارح كما ستطلع عليه ولا الجواب الآتي من الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب
والعقاب الباقيين في عمومات الوعيد بعد التخصيص بشروط معلومة من النصوص الاخر بطريق الوجوب العقلي وهو
خلاف المذهب بل يرد على الجواب الحق ايضا ان دوام العقاب على اهل مرتكب الكبيرة خلاف المذهب الا ان يكون مبنيا
على التسليم تحرزا فالحق ان ههنا شيئان احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على اهل مرتكب
الكبيرة الذي مات بلا توبة وهذا الجواب ناظر اليه وهو لا يمكن تخصيص ايات الوعيد بتلك القيود بل يلزمه فلانه
فان لا نم ان اهل مرتكب الكبيرة داخل في عمومات الوعيد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغايته الدوام لا الوجوب
وخص الذكر بالثاني لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقين وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على اهل
بالوجوب بالمعنى الثالث كافة المطيعين كما هو مذهب متأخري المعتزلة وما كان هذا الاستدلال بالنسبة الى مجموع
العاصين على ان يكون الوجوب فيه بالمعنى الثالث بخلاف الاستدلال الاول في عمومهما لزم الجواب عن هذا ايضا فالجواب
الآتي من الشارح ناظر اليه انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان الجواب الاتي من الشارح يمنع ملزومه الاستدلال المذكور
في لا نم الاستدلال على الوجوب العقلي فضلا عن البقاء على الوجوب في الباقي واما ثانيا فلان مقصود هذا المجيب انما هو
منع دلالته على مدعاهم وهو لا يلزم تقيد دوام العقاب حتى يكون خلاف المذهب واما ثالثا فلانه لو كان هذا الجواب
مبنيا على التسليم كما قرره لزم على المجيب ارتكاب خلاف المذهب قطعا اذ المذهب ان تلك الآيات مخصصة ومقيدة
واما رابعا فلان الوجوب بالمعنى الثالث مما لا نزاع ههنا كما سبق فلا معنى له قطعا وتحري ان مفاسد قلة التأمل مما
لا يمكن احصائه بل الحق في المقام ان يقال ان لهم ههنا شيئين احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب
العقاب عليه تعالى وثانيهما الاستدلال بها على تخصيص ايات الغفران مثل قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى
والله غفور رحيم وغير ذلك بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة على ما نص عليه التفتازاني في شرح العقائد
فالجواب المذكور ههنا انما هو جواب عن الاستدلال الاول وهو يحتاج الى بعد التخصيص لئلا يكون خلاف المذهب الا انه
لم يصرح به لان المقصود الاهم انما هو نفي وجوب العقل واما الجواب الآتي من الشارح فهو جواب عن الاستدلال الثاني
معا اذ لم يتوجه في آيات الوعيد عدم حتى يتم الاستدلال المذكور بها على تخصيص آيات الغفران بالصغائر
وبالكبائر المقرونة بالتوبة واما عدم تمامه للاستدلال على وجوب العقاب عليه على الجواب الآتي من الشارح فظاهر جدا
يدل على ما حققناه ما قال التفتازاني في شرح العقائد في الجواب عن الاستدلال الثاني لهم حيث قال والجواب انها
اي الايات الواردة في وعيد العصاة وكذا الاحاديث انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد هذا كلامه وهو صريح في الجواب عن هذا الاستدلال كما هو
مقصود الشارح المحقق والعجب من القائل المذكور انه يزعم الاوهام الفاسدة تحقيقات غامضة وانى يكون ذلك والله الموفق

حبيب زاده

وبعد التنزل فدوام العقاب خلاف المذهب كما اعترف به

كما هنالك

واعترض عليه اى على الجواب المذكور بناء على ان الجواب المذكور لما كان جوابا عن الاستدلال بانه
غير تام لما عرفت دفعه السيد باتمام ذلك التقريب بان يقال لولم يعاقب الله على مرتكب الكبيرة لزم الخلف في الوعيد
والكذب في خبره وهما محالان وامكان المحال محال فلو امكن عدم العقاب لزم امكان المحال وهو محال ايضا
فبتم التقريب المذكور فيندفع الجواب المسطور ثم اجاب عنه اى عن اعتراضه اولا وعن الاستدلال ثانيا بناء على
ان الاعتراض المذكور اعانة للمستدل فدفعه يستلزم دفع الاستدلال المذكور فلا يتوهم انه جواب عن الاستدلال
السابق بدل الجواب السابق لا جواب عن الاعتراض اولا بمقتضيه السوق والعاقل بل هو جواب عن الاعتراض اولا
وعن الاستدلال ثانيا هذا وحاصل الجواب ان استحالة الخلف والكذب في خبره ممنوع لانه من الممكنات التي يشملها
قدرة الله فلا تتم مقدمات الاعتراض والاستدلال غير تام وبالجملة فلو سلم استحالة الخلف والكذب في خبره
كما هو مراد المعترض يتم الاستدلال ويندفع الجواب والا اى وان لم يسلم استحالتهما كما هو مقصود هذا
الجواب فلا يتم الاستدلال ويندفع الاعتراض لكن يبقى الجواب السابق فيكون هناك جوابان وما قيل ان مقصود
المعترض اتمام التقريب لكن لا يثبت ذلك بما ذكره لان غاية ما ~~استحالة الخلف~~ هو الوجوب عليه لعارض الاخبار
لا الوجوب في نفسه الذي هو مقصود المعتزلة فلا يتم التقريب ايضا فليس بشيء لان ذلك حاصل الجواب السابق
ومقصود المعترض هو انه يلزم من جواز امكان عدم العقاب على مرتكب الكبيرة امكان المحال وهو محال ولا شك
في كون التقريب تاما اذ اللازم هو الوجوب العقلي لا الوجوب لعارض الاخبار وبهذا اندفع ما قيل ايضا من ان
~~الغضب~~ من انه يجوز ترك العقاب ممكنا في نفسه وممتنعا بالغير لعدم التنافي بينهما فلو تم ان امكان المحال محال
لان الامتناع بالغير لا ينافي الوجوب العقلي الا ترى ان عدم العالم ممكن في ذاته ممتنع بالغير اى بمقتضى تمام الاستعداد
عند الفلاسفة مع صدوره عن الواجب تعالى بالايجاب العقلي نعم عدم العالم ممتنع بالغير عند المتكلمين ايضا لكن لما كان
ذلك الغير فعلا ارادته تعالى بوجوده عندهم لم يكن صدوره عنه تعالى بالايجاب بل بالاختيار هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
ولا يلتفت الى الاوهام   قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال ورد الجواب الشريف بمنع استحالة الكذب
باثبات الاستحالة لمه اورد عليه العلامة ان اراد ان الكذب نقص صفة نقص يدرك قبحها بالعقل فهو انما يدل على
امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته تعالى ولا كلام فيه هنا وانما الكلام في الكلام اللفظي القائم بجسم من الاجسام
لان محل الوعيد من الكلام اللفظي لا سيما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم وان اراد ان الكذب في الكلام
الكلام اللفظي الحادث نقص لكونه قبيحا في الافعال اعني في ايجاد الكلام اللفظي ~~ومسح~~ ثم كيف والقبح
في الافعال هو بعينه القبح العقلي والاشاعرة كما لا يقولون بالقبح العقلي لا يقولون بالقبح في الافعال الابرى
ان الاشاعرة يقولون بان الله تعالى خالق افعال العباد ومن جملتها الكذب فلا قبح في افعاله تعالى عندهم والا
والا لزمهم القول بالقبح العقلي وجوابه انا نختار الشق الثاني ونقول الحسن والقبح ثلثة معان صفة المدح
والنقص وملائمة الغرض ومنافرته ومتعلق المدح والذم في العاجل والثواب والعقاب في الآجل ولا شك

الا الحسن

الا الحسن والقبح بالمعنى الثالث وان كان مخصوصا بالافعال لكن لا يقتضي ذلك اختصاصهما بالمعنيين الاولين
بغيرها بل يوجدان بالمعنيين الاولين في الافعال ايضا ولا شك ايضا ان الكذب في الكلام اللفظي نقص باتفاق
العقلاء لما فيه من امارة العجز او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص ايضا وقبحه راجع الى المتكلم لكن
ذلك ليس من قبيل القبح العقلي ليس هو القبح العقلي الذي لا يرضى به الاشاعرة بل ذلك القبح العقلي
بمعنى صفة النقص هذا لكن هذا ~~وان دفع السؤال المذكور لكن لا يكفي في غرض الشريف من استحالة النقص عليه~~
وقد قال في شرح المقاصد بعد بيان ان الكذب نقص وانا واجه استحالة النقص في الكذب مع كلام البعض انه
لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وقال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب عن الكذب
بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه ولذا جاز في بعض المواضع وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا هو كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقليا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني
على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله وصدقه وان تصديق النبي عليه السلام بالمعجزة في اخبار خاص
وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو بعينه
ثم قال شارح المقاصد وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح
يعني ان النزاع هنا انما هو في الحسن والقبح بمعنى متعلق المدح والذم والثواب والعقاب لا بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته ولا بمعنى صفة المدح والنقص ولا شك ان قبح الكذب بمعنى صفة نقصان يجب
عقلي محال على الله قبل التعجب من تعجب العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى
متعلق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص الا ترى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين
بان من استوى في غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ والاهلاك يختار الصدق والانقاذ وما ذلك
الا لحسنهما عقلا اجاب الاشاعرة عنه بان اختيار الصدق فيه لكونه اوفق لمصلحة العامة واختيار الانقاذ
لكونه البق برقة الجنسية لا لان حسن كل منهما عقلي وان سلم ما زعموا ولذا يقبح كل منهما تارة ويحسن اخرى كما عرف
به العلامة في صورة انجاء النبي من الهلاك بالكذب حيث قال في الجواب عن اعتراض المعتزلة هناك بان الواجب الحسن
هو الانجاء لا الكذب فغايته ~~ما هناك ارتكاب اقل القبحين~~ فانه باق على قبحه العقلي بان هذا
الكذب لما صار سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وبالجملة كون الكذب في الكلام اللفظي
قبيحا بمعنى صفة نقص مم عند الاشاعرة وان كان قبيحا بمعنى متعلق الذم ولذا قال الشريف انه من جملة الممكنات
وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى بالاجماع من الانبياء عليهم السلام والعلماء لا ينافي امكانه في ذاته
كسائر العلوم العادية فيندفع بهذا ما ذكره الامام الرازي ايضا من ان تجويز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد
قسم من الخبر فاذا جوز ذلك عليه تعالى فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطاء قريب من الكفر مخالف لاجماع العقلاء
على انه تعالى منزه عن الكذب وايضا لو جوز ذلك لجوز ايضا في وعده فيفضي الامة من الطاعة بل من كل القرآن ... انتهى

وهذا الذي ذكرناه هو مختار العلامة التفتازاني ... ولذا قال ...

لا في الاخبار والقصص لمصلحة العامة

الثاني للعلم القطعي بعدم وقوعه ابداً

وذلك لان كلام الامام الشريف في التجويز بمعنى الاحتمال العقلي لا في الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابداً لقيام الادلة القطعية عليه انتهى كلام القائل وآنا نقول كون الكذب صفة نقص من المقدمات المقررة لدى اولي الالباب كما كان كونه قبيحا بمعنى متعلق الذم مسلما عند الاشاعرة ولا يقال ان يكون قبيحا بل لازم المعنيين بل بلازم المعاني كهتك الاعراض ونهب الاموال فانها قبيحة بلازم المعاني ثم انه لا شك انه اذا اعرض عنا عارض وكان الكذب بذلك حسنا كما في صورة انجاء النبي من الهلاك لا يلزم من ذلك ان لا يكون الكذب قبيحا بمعنى صفة نقص في حد ذاته على ان الكلام ههنا في كذب الله في الكلام اذ لا ضرورة له بوجه على انه تعالى فلو جاز الكذب على الله لارتفع الامان من الشرائع والحق ان الكذب من شان العاجز فلو جاز على الله لزم جواز العجز عليه تعالى عن ذلك وهذا الذي ذكرناه هو سبب تعجب العلامة التفتازاني عن هؤلاء المحققين حيث اضطروا في بيان استحالة النقص في الكذب في كلام الله مع ان قبحه بمعنى كونه صفة نقص واضح عند المتامل الصادق وآما قول الشريف وهما من الممكنات ان اراد ان الكذب في كلام الله من الممكنات الصرفة التي تشملها القدرة فمم بل فاسد وان اراد انه من الممكنات الذاتية الممتنعة بالغير فسلم لكن ح لا يكون من شمولات القدرة لانها انما تتعلق بالممكنات الصرفة فمراده بقوله فلا يكون الا فلا يكون من الممكنات الصرفة وبهذا البيان ظهر مراد الامام الرازي تمام ذكره واضمحل ما هذى به في دفعه ثم آقول وانا اتعجب من هذا القائل كيف ينجاسر على منع كون الكذب في كلام الله بمعنى معصية قبيحا بمعنى صفة نقص ثم يكون ذلك التجاسر في الكذب الواقع بين العباد العاجزين ثم آن الشريف لم يمنع كون الكذب قبيحا بمعنى نقص وانما منع استحالة النقص على الله تعالى زاعما انه من شمولات النقص القدرة ومن البين انه لا يلزم من ذلك منع كون الكذب قبيحا بمعنى الصفة نقص ولو سلم فالحق احق بالاتباع هذا وقد اجاب شارح التجريد عن الايراد السابق باختيار الشق الاول بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفساني وح لزم النقص في صفته تع هكذا لكن هذا انما يتم لو كان الكلام النفسي عبارة عن المدلولات الوضعية والظاهر ان الكلام النفسي صفة قائمة بذاته تع عبارة عن مدلول المدلولات فعلى هذا لا يكون الكذب في الكلام اللفظي مستلزما للكذب في الكلام النفسي الآن يقال ان التكذيب الكذب في الكلام اللفظي راجع بالاخرة الى كذب الكلام النفسي ولو بني الكلام على مذهب المصنف فان اللفظ والمعنى قديم وعلى مذهب الاشعري فان الكلام هو الكلمات التي رتبها الله تع في علمه الازلي لكان الكذب في الكلام اللفظي صفة نقص ومستلزما لكذب الكلام النفسي قطعا وعلى كل تقدير فمعنى قوله فلا يشمله القدرة انه لو كان الكذب في الكلام اللفظي راجعا الى الكذب في الكلام النفسي او كان الكذب في احدهما عين الكذب في الاخر كان الكذب صفة نقص قطعا فلا يشمله القدرة في كلامه تع لكونه مستلزما للنقص ثم ان في هذا الوجه من الجواب اشارة الى ما حققناه اولا وتابينا في الجواب باختيار الشق الثاني فتدبر وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق

بل الوجه

بل الوجه في الجواب اي عن هذا الاستدلال اضراب عن الجواب الاول والثاني لما ان الاول مردود بما ذكره المعترض والثاني بما ذكرناه وتعميم الجواب ههنا الوعد مع ان ما ذكره سابقا مخصوص بالوعيد لما يترتب على ظاهر آيات الوعد من شائبة الخلف في الوعد فيمن ارتكب في آخر عمره المعاصي بعد صلاح حاله طول عمره فلا جرم ان آيات الوعد مثل قوله والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة الاية مقيدة بان داموا على ذلك ولم يرتدوا عن دينهم بقرينة قوله تع ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت الاية وغير ذلك وتلخيص الجواب انا لا نسلم الملازمة المذكورة وانما يلزم الخلف في الوعيد والكذب في خبره لو لم يكن آيات الوعيد مثل قوله تع ان الفجار لفي جحيم وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم مشروطة ومقيدة بشروط مثل الاصرار وعدم التوبة ومثل العفو معلومة من النصوص اي من آيات الغفران وآيات عدم الاصرار مثل قوله تع ولم يصروا على ما فعلوا ومثل قوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون معنى آيات الوعيد المذكورة ان الفجار لفي جحيم الا ان صروا على الفجور ولم يتوبوا عنه هذا على مذاق المعتزلة او ان لم يعف الله تع عنهم تابوا او لم يتوبوا وهذا على مذاق اهل السنة وكذا الحريخ في قوله ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم وعلى كل تقدير فيكون آيات الوعيد في قوة القضايا الشرطية فلا يلزم الا احد المحالين المذكورين وبهذا التحقيق بطل فساد ما قيل ح يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الاية بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب وذلك لان المقصود من التقييد رفع التعارض بين النصوص وبمثل هذا التقييد لا يندفع ذلك على ان تقييد آيات الغفران بمثله يستلزم تقييد آيات الوعيد بقيد الاصرار وعدم التوبة كما اشرنا اليه فلا يتم الا التقييد المذكور ولذلك جعلنا جواب الشارح مشتركا بين المعتزلة واهل السنة والعجب من القائل انه لعدم وقوفه على مراد الشارح في الجواب عن اعتراضه المذكور واجاب الاشاعرة عنه بانه لا يجوز تقييد آيات الغفران بالتوبة لانه يغفر الشرك ان تاب المشرك بل المعنى انه تع لا يغفر الشرك ويغفر ما دون ذلك ان لم يجتنب وبهذا ظهر وجه الاحتياج الى قيد عدم التوبة واندفع عنه ما قيل الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في الغفران عمن تاب انتهى وذلك لان الكلام في تقييد آيات الوعيد لا في تقييد آيات الغفران لياخذ قيد عدم التوبة ههنا فهو على مذاق المعتزلة لا رفعا للعناد وبيان تمام استدلالهم على مذاهبهم ايضا مع ان تقييد آيات الغفران بعدم التوبة لا يصح على مذهب المعتزلة وهو ظاهر ولا على مذهب اهل السنة بل آيات غفران الكبائر مطلقة عندهم ولا يساعد قواعد اهل السنة تقييدها بعدم التوبة وكيف يتصور مثل ذلك التقييد مع انه يلزم انه اذا تاب عن المعاصي لا يغفر له وفساده ظاهر فالحق ان آيات الغفران مقيدة بالتوبة عند المعتزلة ومطلقة عند اهل السنة فليت شعري كيف يتجاسر القائل على امثال هذه الكلمات المظلمة فسامحه الله على ذلك والله الموفق لما هنالك على انه بعد التسليم او بعد لو سلمنا لزوم الخلف والكذب في خبره حين عدم العفو بناء على ظاهر الاطلاق فغايته ما يلزم من استحالة

هو اللازم بين استحالة وقوع تخلف العقاب بمعنى استحالة عدم العقاب بناء على ان بطلان التالي به
يستلزم بطلان المقدم وظاهر انه لا يلزم من استحالة عدم العقاب ووقوعه وجوب العقاب عليه تعالى اذ فرق بين الاستحالة
والوجوب الا يرى ان ايجاد الجمع محال ولا يلزم من ذلك كون ذلك الايجاد حراما وتركه واجبا اذ الوجوب وا
والحرمة وغيرهما انما يتفرع الفعل على الواجب والحرام والامور الغير الاختيارية لا تتصف بالوجوب
وغيره على ان اللازم انما هو استحالة عدم العقاب واللازم له نفس العقاب لا الوجوب عليه فعلم
ولو صح تركه وهذا اولى مما قرروا واصحاب حيث قالوا على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف
اي الخلف في وعيده والكذب في خبره ولا يلزم من ذلك الوجوب عليه لان هذا عدم ملايمة لسياق كلامه
قطعا يؤول الى الجواب الاول السابق مع ان استحالة وقوع التخلف بهذا المعنى صريح في الاستدلال فلا وجه
لاخذه غاية الدلالة فالوجه ما اشرنا اليه واما ما قيل من انا لا نم تفرعهما مثل الوجوب والحرمة على الفعل على الواجب
نفس الواجب والحرام بل الفعل على ما يوجبه ٣ وفي التفرع الا يرى انه لولا ايجاد العالم اختيارا لم يجب عليه
شيء من اللطف والاصلح وغيرهما عندهم فامكان الترك بترك ما يوجبه كان في الوجوب عليه والتحريم
فمبني على فساده السابق في هذا المقام لان المعتزلة وان زعموا ايجاد العالم بالاختيار لكنهم قالوا بالايجاب
في افعاله المتولدة كاللطف وغيره دفعا للاختيار اذ لا حصر الفرد بالتوقف بين افعال الله تعالى يؤدي الى القول
بالايجاب لان ذلك من شان الفلاسفة الفلسفة العوراء ولا كذلك الافعال التوليدية للعباد وذلك
لم يقولوا بالايجاب ههنا والحق ان امكان الترك بترك ما يوجبه لا يقتضي الاختيار ههنا عندهم لانه وان كان
ممكن الترك بترك ما يوجبه بل في نفسه لكن ذلك الترك ممتنع عندهم فلا فرق له من هنا حتى يكون واجبا عليه
فاعلم هذا المقام جائز على الله اي غير مستحيل لا بالذات ولا بالغير فالمراد بالجواز هو الامكان
بحسب نفس الامر فعلم هذا فمعنى قوله يجوز ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد اي يمكن في نفس الامر بحيث لا مانع هنا
بخلاف الوعد فانه لا يجوز اي لا يمكن في نفس الامر ان يخلف فيه وان كان ذلك ممكنا في ذاته عند اهل السنة
كغفران الشرك فانه وان كان ممكنا في ذاته عندهم لكنه غير ممكن في نفس الامر والواقع خلافا للمعتزلة
فان الكل اي خلف الوعيد والوعد وغفران الشرك ممتنع عندهم عقلا ثم ان اهل السنة اتفقوا على
ان غفران الشرك وخلف الوعد غير ممكنين في نفس الامر والواقع وان كانا ممكنين بالامكان الذاتي لكن اختلفوا
في خلف الوعيد تعالى الكريم فمنهم من جعله مستحيلا على الله تعالى وان كان ممكنا في ذاته واختاره العلامة التفتازاني والمصنف
وقد كشفنا غطاءه قريبا ومنهم من جوزه على الله تعالى زعما منهم انه كرم فيجوز من الله تعالى بحيث لا مانع هنا
من وقوعه كما نقلناه ههنا ولذا رده الامام الرازي بانه لو جاز ذلك على الله تعالى لزم تجويز الكذب عليه تعالى وذلك
يؤدي الى الطعن في الكتب الالهية وفي اصل الشرائع النبوية فلا ينبغي ان يتجاسر عليه لكن ما ذكره هذا القائل في شان
الوعد من انه لا يجوز الخلف فيه بمعنى لا يمكن ذلك فيه في نفس الامر وان كان ذلك ممكنا في ذاته هو موافق لما اتفق عليه

اهل السنة فلا يرد عليه ما يقال اذا لم يجز الخلف في الوعد لكان الاثابة واجبة عليه تعالى وهو مذهب المعتزلة انتهى
لان ذلك انما يرد اذا كان الجواز ههنا بمعنى الامكان الذاتي وليس كذلك لما عرفت فرايت اي بعد
اي بعد ما اخبرت ان الله لا يخلف وعدا اخبرني على انه تعالى هل يخلف وعده ام لا هذا حاصل معنى هذا الكلام
بناء على ان الرؤية اقوى سند الاخبار فلذا استعمل بمعنى الاخبار على ما صرح به البيضاوي في تفسير سورة
مريم لكنه مبني على ان يكون الاستفهام في ثبتنا انا خبر على ما ذهب اليه كثير من النحاة وقد ذهب بعضهم ههنا
في مثله الى ان الاستفهام في محله وههنا معطوف عليه مقدر يناسب المذكور والمعنى ههنا اعلمت واذا فرايت
من وعد الله على عمله عقابا انه يخلف وعجز على ان يكون الرؤية قلبية يعني لا ينبغي ان يكون ذلك العلم
والرؤية بناء على ان السائل لكونه من المعتزلة لا يجوز الخلف في الوعيد فالهمزة للانكار التوبيخي
اي ما كان ينبغي ان يكون ذلك واما الاستفهام في قوله ايخلف الله فعلى حقيقته بناء على التجاهل او للتمهيد
للسؤال الثاني والا فالسائل جازم بان الله لا يخلف وعده وجازم ايضا بجزم المجيب بذلك وبهذا البيان ظهر فساد
تفسير قوله افرايت اي اعلمت عدم الخلف في الوعد فرايت من اوعده ثم حمل الهمزة الثانية للانكار على
لياقة استغفاب التركيبة لذلك العلم لان ذلك من التصرفات الفاسدة ولا يرضى به بيانهم فالوجه ما اشرنا اليه
من التجهيل انت اي امر العجمي انت فالاستفهام مقدر فتكون همزة الاستفهام المقدرة لطلب فهم
المسند في الظاهر قدم المسند على المسند اليه وان كانت في الحقيقة للانكار التوبيخي والمعنى انت الذي في لسانهم
عجمة ولكنه لا يفهمون ولا يفقهون لغات العرب وعاداتهم فلا يعرفون الفرق بين الوعد والوعيد بجواز
الخلف في الثاني وعدم جوازه في الاول انت افتتحت من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما بالصورة المذكورة
مع انك لست من اولئك العجم يدل على ذلك قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية نعم ان الثاني يقابل الاول
في جواز الخلف في الثاني دون الاول بناء على ان العرب لا تعد الخلف في الثاني خلفا حقيقة وعيبا بل تعده كرما
وانما تعد الخلف في الاول خلفا حقيقة وعيبا ونقصا فقوله ان العرب اه بيان المغايرة بينهما بالوجه المذكور
كما قررناه وبالجملة فمقصود السائل انما هو تحقيق الفرق بينهما بجواز الخلف في احدهما دون الاخر لا تحقيق
الفرق بينهما من حيث المعنى اذ لا يسع عدم السوق قطعا ولانه معلوم للسائل قطعا اذ الوعد هو الاخبار
بنفع والوعيد هو الاخبار بضر من المخبر ومثله معلوم للاحاد فضلا عن السائل فالمقصود انما هو تحقيق
المغايرة بينهما بالوجه المذكور ولذلك اورد الكلام المذكور مطابقا لما قصده فاندفع اوهام البعض ههنا
ويدل على ما قررناه قوله فان قال وجدتني بمعنى انه اذا كان الامر ما قررت من ان الوعد غير الوعيد عند العرب بجواز
الخلف في الثاني وعدم اباه كرما وعدم تجويزهم الخلف في الاول وعدهم اياه عيبا ونقصا فبين لنا ذلك من
كلامهم وتشعلوهم وانشدني ما يدل عليه من اشعارهم فان قال ابين لك وانشدك فقوله نعم وعد
لو قوعه بعد الامر لما اشار اليه في المغني من ان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار واعلام بعد الاستفهام ووعد

والايعاد بمعنى الوعيد و الموعد بمعنى الوعد   والذى ذكره اه هذا من كلام الواحدى لا بتمامه ما ذكره
ابو عمرو فى جواب عمرو بن عبيد انما يتم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين حيث استدل ببعض اشعار العرب
مع انه من كبار اهل السنة لانا نقول مقصوده ان القران على لغة العرب ومتعارفهم فلما جاز عندهم الخلف
فى الوعيد عندهم يجوز ذلك فى وعيده تعالى ايضا فكلامه مبنى على ما عليه الاشاعرة من ان قبح الكذب
ليس لذاته بل يزول بعارض وعليه كلام يحيى بن معاذ فيما بعد لكن قد عرفت ما فيه من الالزام وغيره
اذا اوعد السراء اه السراء والضراء اصلهما السراى والضراى من السرور والضرر فقلبت الراء الثانية
ياء كما فى تقضى البازى ثم قلبت الياء همزة والمراد بهما ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وما يفيد مبالغة
مضرة من اضمحلال النعمة فلا تغفل ولا تكرار فى تعلق وعد واوعد بهما حتى يحتاج الى التجريد او التأكيد فى الوعد
او الوعيد لان النعمة والمضرة المأخوذة فى الوعد والوعيد مطلقتان ولا كذلك السراء والضراء على انه
لا بأس فى حمل مثله على التجريد او التأكيد على ما اشار اليه ابو الفتح فى حواشى التهذيب على ما بيناه هناك
الوعد والوعيد خبران اى ما يترتب عليهما من النعم والنقم فالوعد حق العباد على الله تعالى بناء على
على ان الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا ذلك وان لم يكن لاحد حق عليه فى حد ذاته على ما سيصرح به من انه لا حق
لاحد عليه تعالى فالمراد منه انه فى حقه كذلك مع قطع النظر عن الضمان هذا والوعيد حقه تعالى على العباد و
فان شاء عفى وان شاء اخذ حقه لكن اولهما اى العفو والكرم لا يقال لو تم هذا لدل على جواز العفو عن الكفر
والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم وخلاف المذهب ايضا اذ الجواز ههنا بمعنى الامكان
فى نفس الامر والواقع واهل السنة لا يقول بذلك وان جوزوا غفران الشرك عقلا على خلاف المعتزلة و
لانا نقول النصوص القاطعة فى وعيد الكفار والمشركين الخاصة بهم تقطع عرق الدلالة المذكورة او الكلام
فى الايات الشاملة لوعيد العصاة باسرهم فالنزاع ههنا انما هو فى وعيد العصاة فمراد القائل واولاهما العفو
العفو والكرم انما هو بالنظر الى غير الكفر والشرك لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به مع اجماع المليين
على ذلك فظهر فساد ما قيل فى الجواب عن الايراد المذكور من ان خلاف النص انما هو مغفرة الشرك لا جوازها
بمعنى الامكان فى نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفى عنه وامكان المغفرة عن الشرك هو المذهب
انتهى وذلك لان المذهب انما هو جواز المغفرة عن الشرك بمعنى الامكان الذاتى لا بمعنى الامكان فى نفس الامر
كما هو المراد من الجواز فى قول من قال بجواز الخلف فى الوعيد على الله فالحق ان غفران الشرك لا يمكن فى نفس الامر
عند اهل السنة وان امكن ذلك فى ذاته لما دل عليه قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به واما عند المعتزلة فذلك
ممتنع عقلا ايضا هذا لا يقال فح يلزم الترجيح بلا مرجح لعموم ايات الوعيد بالكفار والمؤمنين جميعا لانا نقول
ان الكفار مخصوصون من ذلك العموم بنصوص قاطعة خاصة بهم مع ان الكافر يعتقد الكفر حقا ولا يطلب عفوا و
ومغفرة وايضا الكفر هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب المقرونة بالخوف والرجاء و

وهذا اه لقوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين منه

لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه منه

كفوى م

كفوى م

كفوى م

للمعتزلة منه

وهذان الوجهان وان كانا فى عدم جواز مغفرة الشرك عقلا لكن كل منهما يؤيد مذهب اهل السنة فى عدم جواز
مغفرة الشرك فى نفس الامر وان كان ذلك جائزا عندهم فى ذاته ممتنعا بالغير عندهم وبهذا يضمحل ما اشار
اليه شارح المقاصد من ان تجويز الخلف فى وعيد العصاة يستلزم تجويزه فى وعيد الكفار وهو باطل قطعا ا
الا ان يكون مراده انه اذا افتتح باب تجويز الخلف فى وعيد العصاة ينفتح ذلك الباب فى وعيد الكفار ايضا
فيكون مقصوده رد مجوزي الخلف فى الوعيد على ما نقلناه عنه سابقا وحققنا حقيقة الحال فيه فافهم هذا
المقام ولا تلتفت الى خرافات الاوهام   وقيل القائل هو العلامة التفتازانى فى شرح العقائد ان المحققين
على خلافه اى على خلاف ما ذكره الامام الواحدى من جواز الخلف فى وعيده تعالى بناء على عادة العرب التى نزل القران
الكريم على تلك العادة اما لان قبح الكذب ليس بذاتى فيزول بعارض واما لانه وان كان ذاتيا لكن ازالته
مع العفو احسن فى عرفهم وقوله كيف وهو تبديل اه استدلال للمحققين على عدم الجواز ويستفاد منه منع
دليل الواحدى ايضا بان قياس ما فى القران الكريم على عادة العرب قياس مع الفارق بحيث كيف ولو جاز
الخلف فى وعيده تعالى لزم تبديل القول واللازم باطل مخالف لقوله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل من ان هذا
القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة ليس بشىء اه اذ المقصود من هذه الاية بيان
الى الوعيد ولو سلم فعدم التبدل والكذب فى جميع المواد ثابت بالاجماع وتخصيصه العموم فى هذه الاية ا
ثابت بالاجماع القاطع بخلاف سائر عمومات ايات الوعيد هذا وههنا بحث وهو ان هذه الاية بعد شمولها
لا تخصصه الدين وقد عرفت الحكم بالوعيد تقتضى عدم تبدل الوعيد قطعا فكيف يسوغ للائمة ان
تخصص ايات الوعيد بالكفار كما فعلوه جميعا الا ان يقال ليس ذلك من قبيل التبدل وكذا سائر التوجيهات
فليفهم   قلت اسناده مراده توجيه ايات الوعيد بغير ما ذكر سابقا بحيث لا يلزم الخلف فى الوعيد
ففى هذا الكلام تسليم لمذهب المحققين وليس فيه رد لهم كما توهم وفيه ايضا اشارة الى دليل الجواب عن ا
استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على عقاب العاصى المؤمن وحاصله انه ان حمل ايات الوعيد على انشاء
الوعيد وان كان خلاف الظاهر فلا يلزم الخلف اذ لا اخبار ح ولا خلف ولا دليل لهم على العقاب ايضا
وان حملت على الاخبار كما هو ظاهر الحال فح يقال لما تعارضت نصوص عمومات الوعيد مع ايات الغفران
ولم يكن تاريخ النزول معلوما حكمنا بالمقارنة فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد فلا يلزم الخلف والتبديل
ولم يبق لهم الدليل على العقاب ايضا وقد عرفت منا ايضا ان مآل تخصيص عمومات الوعيد بايات الغفران
الى اعتبار قيد فى ايات الوعيد مثل عدم العفو الاصرار وعدم التوبة على مذاق المعتزلة ومثل عدم العفو
على مذاق اهل السنة فلذا اكتفى به ههنا فعلى هذا لم يبق هناك اخبار حتى يتصور فيه الخلف والتبديل كما اشار
اليه الخيالى ههنا فى التوجيه من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبنى اخباره على المشيئة وان
وان لم يصرح به بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل فلذا اختار فيها اعتبار كما سابقا من قيد عدم العفو على ما شاء

كفوى م

سابقا وأما إذا لم يقل بأحد هذين الوجهين مع ما يندرج في أثنائه من التوجيه باعتبار المفهوم في آيات الوعيد كما أشرنا إليه وإلا فيشكل قوله فيشكل فافهم فيشكل النقض عن الخصوم أي الخلوص عن لزوم التبديل والكذب المحال في جميع موارد آيات الوعيد وأما إن أمكن النقض في بعضها مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم بأن يراد بالتعمد الفعل على سبيل الاستحلال أو بأن يراد من قتل مؤمنا لأجل إيمانه ولا شك في كفر كل منهما أو بأن يكون هذه الآية في حق الكافر فليس لهما عموم حتى يكون هذا من قبيل تخصيص المذنب المغفور عن عموم الوعيد كما توهم بعضهم نعم مثل هذا التوجيه لا يجري في جميع آيات الوعيد لكنه لا بأس في ذلك إذ لا يراد بهذا التوجيه النقض عن جميع المواد بل وجه النقض عنه ما ذكره الشارح اللهم إلا أن يحمل آيات الوعيد على الاستحقاق وما أوعد به على أن يكون ذلك الاستحقاق بمقتضى الوعيد لا الاستحقاق العقلي إذ لا يقول به الأشاعرة لا على وقوعه بالفعل لكن لما كان الوقوع بالفعل متبادرا من آيات الوعيد صدره بما يشعر بالضعف ثم قيل أشار إلى ضعفه بقوله اللهم اه لما أشار إليه الإمام الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل عمدا هو جهنم ما ذكر وثبت بسائر الآيات أنه تعالى يوصل الجزاء إلى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل إنه تعالى ذكر في هذه الآية أنه يوصل الجزاء إليهم وهو قوله تعالى وأعد لهم عذابا عظيما فإن بيان جزائه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله تعالى وأعد لهم عذابا عظيما إخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما إذا كان إخبارا عن أنه تعالى سيفعل انتهى وفيه أنه لا دلالة للآيات المذكورة قطعا على أنه تعالى يوصل الجزاء إليهم بالفعل وهذا الكلام الآخر فيه ولا نسلم أن قوله تعالى وأعد لهم عذابا عظيما لو حمل على الاستحقاق لكان تكرارا بل إشارة إلى استحقاقهم العذاب العظيم بعد الإشارة إلى استحقاقهم لمطلق العذاب ثم بالجملة تعارضت آيات الوعيد

~~بالاستحقاق كما في الآيات الواردة بالجملة الاسمية وبالوقوع بالفعل كما في الآيات الواردة بالجملة الفعلية فدفع التعارض بحمل الكل على الاستحقاق أولى من حمل الكل على الوقوع أولى لكن لما كان ذلك خلاف المتبادر من الجمل الفعلية ولا يندرج ولا يمكن بعض دفع التعارض بحمل الجملة الاسمية على بيان الحكم الأول~~ ثم أشار

إلى ضعفه لأن جميع آيات الوعيد والأحاديث يأبى عن الحمل على الاستحقاق هذا ثم غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد هذا بيان الفضل الذي قال به الأشاعرة فمعنى كون الإثابة بفضل الله وكرمه أنه لا يجب الإثابة عليه تعالى ولما كان وجوب الإثابة عليه باستحقاق العبد لها كما زعموا عطف قوله ولا استحقاق من العبد على قوله من غير وجوب عليه على طريق عطف اللازم على الملزوم إذ نفي الوجوب عليه يستلزم نفي استحقاق العبد أشار إلى أن مدار الوجوب عليه هو الاستحقاق ~~فنفيه يستلزم نفي الوجوب عليه~~ ولذلك تصدى لإثبات الشرطية المذكورة في المتن بنفي الاستحقاق حتى يلزم كون الإثابة بفضله تعالى وحاصل قوله وكيف لا يكون إلخ أنه كيف لا يكون الإثابة بفضله مع أنه لا يستحق العبد لها بأعماله لأن كل ما يصدر عن العبد من الطاعات فهو بإيجاده تعالى فلا يستحق

إذ هذا توجيه آخر ذكره الشارح على ما أشرنا إليه إلا أن يكون المراد هو التوجيه حيث النقاد على صورة الأخبار

على ما نقض العلامة عليه في شرح المقاصد

خلى لي وتبعه الخيالي رحمه

فالوجه ما أشرنا إليه

لا مدخل للعبد في ذلك سوى الجهل ثم

العبد في مقابلتها شيئا ولو سلم أن للعبد مدخلا في الطاعات بل كونه موجدا لها كما زعم المعتزلة فمجموع طاعاته لا يفي بشكر أقل قليل من نعمه فكيف بالنعم الغير المحصورة التي أنعم الله تعالى بها على عبيده مع أن شكر المنعم واجب على المنعم عليه فلا يتصور إتيان الواجب عليه فكيف يستحق العبد عوضا عليه حتى يكون الإثابة واجبا عليه احترازا عن لزوم ترك العوض فظهر من هذا أن المراد بالاستحقاق المنفي ههنا هو الاستحقاق العقلي الذي ادعاه المعتزلة ههنا وأما الاستحقاق الذي أشار إليه الشارح في توجيه آيات الوعيد كما ستعرف ظاهر كلامه هو الاستحقاق بمقتضى الوعيد وهو استحقاق عادي لا عقلي والأشاعرة لا ينكر الاستحقاق العادي ثم منهم من وجه كلام المثبت في السابق هو الاستحقاق على العقاب والمنفي ههنا هو الاستحقاق على الإثابة ولا يخفى ما فيه فإن القول بالاستحقاق في أحدهما دون الآخر تحكم فالوجه ما أشرنا إليه ثم إن الاستحقاق العقلي منتف عند الأشاعرة في كل من الإثابة والعقاب ولما كان نفي الاستحقاق العقلي في العقاب موهما للظلم في صورة العقاب أشار إلى نفيه بقوله وإن عاقب بالمعصية فبعدله يعني أن ذلك العقاب إنما هو ~~بمقتضى~~ بعدل الله لا بظلمه وجوره إذ لا يلزم من عدم استحقاقه العقلي لذلك العقاب الجور والظلم فيه لأن له استحقاقا عاديا لذلك العقاب حيث ترك شكر نعم عليه جل وعلا ثم إن شأن الكريم أن يكرم على المحاسن وأن يعفو عن القبائح ~~فإن فضله تعالى سببا عاديا للإثابة~~ لكن لا يكون فالكريم تعالى وإن كان فضله سببا عاديا للإثابة لكن لا يكون عدله سببا للعقاب أو لكمال الكرم الكريم بناء في ذلك فعلى هذا يكون الباء في الشرطية الأولى الداخلة على الفضل في الشرطية الأولى للسببية والباء الداخلة على العدل في الشرطية الثانية للملابسة والمصاحبة والمعنى أن أثاب فبسبب فضله وإن عاقب فلا بأس بالعدل إذ يجوز عفوه عن ذلك لأنه العادل الكريم لأنه لا أحق له

لا حد عليه اه أشار إلى بيان أن العقاب بالمعصية بعدله تعالى وليس ذلك بظلم بكل من معنيي الظلم أعني التصرف في ملك الغير ووضع الشيء في موضع غير موضعه فأشار أولا إلى نفي ~~الظلم بالمعنى الثاني~~ بهذا الكلام إلى نفي الظلم بالمعنى الثاني ودفع بذلك احتمال أن يكون للعاصي حق عليه من وجه من تقابل عصيانه لحقه تعالى فيكون العقاب ح ظلما وحاصل دفعه أنه لا حق لأحد عليه إذ كل ما يعطيه من قبيل التفضل فلا يتصور الحق فيه ههنا حتى يكون العقاب ح عليه ظلما ووضعا في غير موضعه ثم أشار ثانيا بقوله والكل ملكه اه إلى نفي الظلم بالمعنى الأول على أنه يمكن أن يكون كل منهما دليلا على نفي الظلم بالمعنى الأول بحيث يستلزم نفي الظلم بالمعنى الثاني ~~والأمر فيه ظاهر لا حاجة إلى الإطالة~~ فيكون قوله والكل ملكه تأييدا لما قبله والأمر فيه ظاهر لا حاجة إلى الإطالة قال المص ولا قبيح منه عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون هذا أيضا من لوازم نفي الحكم عليه تعالى لما سبق أن قوله ولا يجب عليه اه عطف على قوله ولا حاكم عليه من عطف اللازم على الملزوم ثم معناه أنه ليس شيء من أفعاله قبيحا بمعنى متعلق الذم والعقاب على ما هو المتنازع فيه على أنه تعالى لا يفعل القبيح أي لا يتصف به بناء على أن الفعل به بمقتضى الاتصاف به ثم قولا يفعل القبيح وإن أوجده في العباد ولا يلزم من الإيجاد الاتصاف كما يرى أن الله تعالى يوجد السواد والبياض وغيرهما ولا يتصف بها

واما اجماع الامة على انه تع لا يفعل القبيح فاما لانه لا قبيح هنا كما ذهب اليه الاشاعرة واما لانه تع لا يفعل
القبيح الموجود كما ذهب اليه المعتزلة فكلمة لا مسلط على القيد عند الاشاعرة وعلى القيد والمقيد جميعا عند
المعتزلة فافهم هذا فان هذا مع وجازته اجمع مما ذكرناه   لان الحسن والقبح ان لا مدخل للتحسين هنا ا
وان اخذه لضرورة الاخرة وتلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تع قبيحا بمعنى متعلق الذم فذلك القبح
اما لذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك ذلك بخطابه والاول بط عند الاشاعرة
وبطلان الثاني واضح ولعل هذا مراد من قال هنا الحس اذ لا شارع فوقه تع حتى شرعه له فاكتفى بالحس
المنكشف ببيان بطلان الثاني لظهور بطلان الاول عندهم وان لم ينطق له بعضهم هذا فان قيل فيلزم ان لا يفعل
الحسن ايضا لانه لا حاكم امرا عليه كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله
فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تع واما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الشرع
فالامر اظهر كذا في شرح المقاصد فحاصل السؤال ان الدليل المذكور في عدم قبح افعاله تع جار
في عدم حسنها حيث لا يوجد شارع هنا وحاصل الجواب منع الجريان بوجود شارع هنا هكذا ينبغي ان يفهم
مع ان افعاله تع كلها حسنة
لما تكرر وتقرر من انه تع المالك على الاطلاق وانه لا حاكم عليه ولا واجب عليه وانه عالم بجميع الاشياء
وقادر على جميع الممكنات بل وان جميع افعاله لا يخلو عن الحكم والمصالح وهذا اجمال بتفصيله الكلمات الاتية فلا تكرار
وعلى وضع الشيء في غير موضعه او قريب منه ما قيل من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم من الاول
اذ المراد به وضع الشيء في غير موضعه اللائق به في الواقع وهو موجود وان لم يكن ملك الغير سواء
كان وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة في ترك العوض والثواب والعقاب او شرعا كما في ظلم
الشخص نفسه بالمعاصي اذ اللائق به شرعا ان يضع نفسه فيما خلقت له من العبادات والطاعات وكما في ظلم
الشخص لنفسه بالعصيان على السلطان اذ اللائق له هو الطاعة له او عرفا كما في صغير الشيرغ ملكه في غير موضعه
المتعارف والحاصل ان كل من جاوز الحد في مجاري العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى وكما ان الظلم بالمعنى
الاول يجمع محرز في حقه تع فكذا الظلم بالمعنى الثاني اذ لا يتصور في حقه تع مجاوزة الحدود وهو تع احكم
الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين يحكم بكل ما يشاء بسبب ويعلم به ويقدر على ذلك فلا يتصور في حقه
وضع الشيء في غير موضعه اللائق به فكل ما وضعه فهو حسن وان خفي وجه الحسن علينا هذا حاصل سياق كلامه
وانما تعرض به لان الغرض من هذا الكلام ه اعني كلام المصنف رد المعتزلة ولا يتم ذلك الا بنفي الظلم بكلا المعنيين
كما حققناه   والله تع احكم الحاكمين فلا حاكم فوقه واعلم العالمين فلا يتصور منه جهل واقدر القادرين
فلا يتصور منه عجز قيل الظاهر منه انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني بحجته تع بانه لو وضع شيئا في غير موضعه
اللائق لكان ذلك الوضع اما بحكم الحاكم عليه بالوضع او بالجهل بالليافة او للعجز عن الوضع اللائق واللوازم
بطلة في حقه تع لكن فيه ما فيه اما اولا فلانه يدل على ان لافعاله تع مواضع لائقة يجب عليه تع الوضع فيها دون غيرها

فيكون هذا

فيكون هذا استدلالا على رأي المعتزلة مع ان قوله وابطله لما علم ان الاستدلال على طور الاشاعرة بل هو ابطله على
طور المعتزلة واما ثانيا فلان ظاهر الاستدلال انما يدل على ان لا شيء من افعاله المحققة ظلم بالمعنى الثاني
ولا نزاع لاحد في ذلك للمعتزلة بل نزاعهم في افعاله المقدرة بمعنى لو ترك العوض او الثواب كان ظلما فلا يكون
شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة ولا مخلص الا بان يقال اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه
بالمعنى الاول بناء على ان كونه تع مالكا على الاطلاق يستلزم نفي الظلم الحاكم والواجب عليه تع وذلك مستلزم
لنفي الظلم عنه بالمعنى الثاني ثم اتى بهذين الدليلين المعتبرين عند الماتريدية والمعتزلة ليتضح انتفاء الظلم بالمعنى
الثاني عند جميع المذاهب اقول وكانه غفل عن قوله فكل ما وضعه في موضع يكون احسن او لان هذا صريح
في ان المقصود من الدليل ان لافعاله تع مواضع لا يجب بوضعها فيها في اي موضع يضعها فيه فهو احسن المواضع
بالنسبة اليه فمن اين يستفاد الوجوب حتى يكون الاستدلال الاول استدلالا على طور المعتزلة ثم ان مسلك
المعتزلة هنا غير تام عند الاشاعرة فاي حاجة الى مسلكهم حتى يكون ذلك مخلصا عن الايراد المذكور ثم انه
لا فرق هنا بين الافعال المحققة والافعال المقدرة لله تع فاذا انتفى الظلم عن احدهما انتفى عن الاخر والحق ان مراده
ان هنا هو انتفاء الظلم بالمعنى الثاني على مسلك الاشاعرة فغايته ان وضعه تع موافق لحكمه وعلمه وقدرته
ولا يلزم من ذلك وجوب ذلك الوضع عليه كما هو شأن سائر الافعال الالهية في الحوادث حيث انها موافقة
لحكمه وقضائه وعلمه وقدرته من غير وجوب شيء من تلك الافعال عليه على ما سبق ولو التفت الى ادلة المعتزلة
هنا لزم الاعتراف بالوجوب عليه تع فلا معنى للجعل دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني مندرجا في دليل نفي الظلم
بالمعنى الاول وجعل هذا الدليل وما بعده دليلا للمعتزلة على نفي الظلم ليتضح ذلك عند جميع المذاهب اولا لانه
في الايراد المذكور من الالزام فيلزم الاعتراف بالوجوب على خالق الانام والعصمة من حفيظ العلوم كان المقصود لا يفعل الاغراض
الغرض هو الامر قال الشريف العلامة في حواشي المختصر الحاجبية الغرض والعلة الغائية
ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ في قصد اعتقادها انتهى يعني ان الغرض
يستلزم الفائدة اذا اصاب في اعتقادها اذ الظاهر في الفائدة الموجودة واما اذا اخطأ في اعتقادها
بان يترتب على فعله فائدة اخرى غير ملحوظة للفاعل فيوجد الفائدة ولا يوجد الغرض وهذا مما اشار
اليه في رسالة مفردة في بيان ان افعاله تع ليست معللة بالاغراض حيث قال اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر
من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية فهما متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على
ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية
متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم
مطلقا من الغرض والعلة الغائية انتهى لانه هذا صريح في ان الفائدة اعم مطلقا من الغرض كما اشار اليه في حواشيه ...
هذا كالصريح م

مختصر المنتهى على ما عرفناه

وأما ما قيل فمن أن ما أشار إليه الشريف في حواشي المختصر من قوله وقد يخالف الفائدة كما إذا أخطأ في اعتقادها
مقتضاه أن يكون بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لأن غاية الغرض يجب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة
بحسب الوجود الخارجي فربما يوجد الغرض ولا يوجد الفائدة أصلا وربما يوجد الفائدة ولا يوجد الغرض كما في صورة
الخطأ في الاعتقاد وربما يوجدان معا كما في صورة الموافقة لاعتقادها وإن ما أشار إليه في رسالة المعرفة
من كون الفائدة أعم مطلقا من الغرض فبالنظر إلى الغرض الموجود والفائدة الموجودة ولا شك أن الفائدة
الموجودة أعم مطلقا من الغرض الموجود وإن لم تكن أعم مطلقا من مطلق الغرض سواء كان موجودا أم
لا كما هو المراد مما في حواشي المختصر انتهى فمدفوع بأن ادعى الشريف في حواشي المختصر إنما هو في الفائدة الموجودة
المخالفة لغرضه الذي اعتقده ولا كلام له هناك في الغرض الذي لم يترتب عليه شيء حتى يوجد هناك الغرض
دون الفائدة على أن الغرض عبارة عن العلة الغائية وهي مع سائر العلل علة تامة للفعل والأثر فكيف يمكن وجود
الغرض بدون الفائدة والحق أن مقصود الشريف إنما هو بيان تخالف الغرض مع الفائدة في بعض الأحيان بأن يوجد
الفائدة فيه ولا يوجد الغرض وذلك ثابت في كافة أفعال الله عند من لم يجوز تعليلها بالأغراض وفي أفعال
العبد إذا أخطأ في اعتقادها بأن شرع في فعل لتحصيل غرض وترتب عليه أثر يخالف غرضه هذا ثم إن
الفائدة كالغاية تكون في نهاية الفعل كما أشار إليه الشريف في تلك الرسالة وأما ترتبها في أثناء الفعل فنادر
جدا فلا يلزم بذلك كون الفائدة أعم من الغاية كما توهم على أن المرتب أثناء الفعل إنما هو جزء الفائدة لا نفس
الفائدة التي كلامنا فيها فلا وجه لدفع ذلك إلى اعتبار انقسام الفعل إلى أجزاء ذات نهايات كما قيل إن الفائدة
إنما هي نتيجة مجموع الأجزاء بلا امتراء فهو المحرك الأول للفاعل على فعله والمحرك الثاني له هو الإرادة
وقد قالوا الأفعال الاختيارية تترتب على إرادة منبعثة من الشوق المنبعث من التصور فالشوق المذكور إنما هو
لحصول الغرض فيكون الغرض محركا أولا بالنسبة إلى الإرادة على معنى أن له مدخلا في تحريك الفاعل إلى الفعل ولا يصير
الفاعل المختار بدونه فاعلا لأن الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسر بما يتوقف عليه الشيء فللغرض
الموقوف عليه ~~.......~~ مدخل في تأثير الفاعل ولذا قالوا العلة الغائية علة فاعلية الفاعلية
لفاعلية الفاعل تنبيها على تلك المدخلية والله أجل وأعلى من أن يكون لشيء مدخل في فاعليته وتأثيره والأشياء
لا تستقل له في بكماله في ذاته وصفاته فلو كان لشيء من المصالح والأشياء مدخل من جملة الممكنات التي من جملتها المصالح
والأغراض لزم استكماله بها وانفعاله عنها وكل ذلك ينافي الألوهية فلا يتصور في أفعاله غرض أصلا
فاندفع بهذا كثير من الأوهام ههنا واندفع ما قيل إن غاية ذلك سببية العلم للإرادة والعقلاء يستحيل الله في شأنه
ثم في الأولى أن يعرض عنه وبأن ما ذكر من العموم من وجهين الأول ما ذكره من لزوم الاستكمال بالغير إنما هو أنه لو كان
شيء من الممكنات غرضا لفعله لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل يتبعه ذلك الفعل واللازم بط لأنه ينافي استناد الكل
إليه ابتداء انتهى وذلك لأن السببية لا يكون العلم فقط بل هو مع الغرض وهو صريح في ما نقل ثم إن هذا الوجه

مقدمة

مقدمة للوجهين المذكورين على ما قررنا وأما قوله وأيضه الخ فإن شأن إلى توجه الاستكمال مع زيادة هذا وأعلم
أن ما ذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله ليست معللة بالأغراض يفهم من بعض أدلته عموم السلب بمعنى أنه
يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللا بالغرض كما هو وجهها الأول لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا
في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض إذ لا بد في الغرض أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه وثانيهما لو كان شيء
من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل يتبعه ذلك الفعل وتوسطه لأن ذلك
معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداء فإن قيل معنى استناد الكل إليه ابتداء هو أنه هو
الموجد للكل ابتداء وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض قلنا الذي يحصل يصلح أن يكون غرضا هو
إيصال اللذة إلى العبد مثلا وهو مقدور له من غير توقف على شيء الآن يفعل إيصال بعض اللذات فلا يمكن
الانحلول لوساطة كالأكل ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك فيتم الدليل المذكور هذا وقد ذهب إليه أي إلى عموم
السلب التفتازاني المحقق حيث يفهم من بعض أدلته سلب العموم بمعنى أن الغرض ليس بلازم في كل فعل وهو أيضه وجهان
أحدهما أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه
وثانيهما أن مثل تخليد الكفار في النار لا يتعلق به نفع لأحد وقد اختار هذا المقاصد حيث قال والحق
أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما أشبه ذلك والنصوص أيضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ومن أجل ذلك
كتبنا على بني إسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين الآية ولهذا كان القياس
حجة إلا عند شرذمة وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو ~~.......~~ فعل من أفعاله عن غرض فمحل
بحث انتهى فقد اختار مذهب الفرقة الثانية ولذلك رده الشارح فيما سبق في إثبات الغرض في بعض أفعاله
بل المختار عندي هو مسلك الفرقة الأولى من أنه لا يتصور غرض في شيء من أفعاله بل كل من أفعاله لا يخلو
عن الحكم والفوائد هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام ولا يلتفت إلى مزخرفات الأوهام وأيضه كل من يريد
إذ لولا الأولوية هنا لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحا لجانب الفعل وحاملا عليه ولذا لم يلزم الاستكمال
متحصل بالقدرة في الفعل بلا غرض فإنه يجوز ترجيح الإرادة وكون تلك الأولوية مدار الشوق المنبعث من العلم
كما أشرنا إليه لكن إذا كان تلك الأولوية بالنسبة إلى الغير كفا على فعل يكفي ذلك في الترجيح والحمل فيه كلام
مستقف عليه لزم كونه مستكملا بالغير لأنه بإيجاد ذلك الفعل الذي يترتب عليه الغرض كان محصلا
لتلك الأولوية التي هي بالنظر إلى ذاته فكان مستكملا بسبب الغير الذي هو من جملة الممكنات وذلك الغير هو الغرض
سواء كان حصول ذلك الغرض بإيجاد ذلك الفاعل كما في فعل الباري تعالى أو بإيجاد غيره كما في استكمال العبد
بتحصيل أغراضه عند أهل السنة فإن العبد هناك سبب عندهم ولا تأثير له إلا لم يفعل وهو إيجاد ذلك الغرض
ولا يخفى ما فيه فإن أغراض العبد لا مدخل للعبد فيها لأنه يرى أن غرض العبد من الأكل مثلا هو الشبع ولا مدخل للعبد

قوله ولا يخفى ما فيه
بلغ

دفع ما قال ... فقد صرح به في تهذيب الكلام أيضه حيث قال تعليل
بعض الأفعال بالحكم والمصالح ثابت بالإجماع وعليه مبنى القياس بالنصوص
فالأوجه جعل الخلاف على لزوم ذلك وعدمه كما يشهد به
استدلالهم بأنه لا بد من الانتهاء إلى ما يكون غرضا وبعضها
بتسلسل وبأنه لا يتعلق بتخليد الكفار نفع لأحد انتهى كلامه

في التبع اصلا وانما المدخل له في الاول فالحق ان ذلك الغرض المتكلم ههنا في الاغراض المترتبة على افعاله تعالى
ولا شك ان حصول ذلك بايجاد الفاعل اياه ولما كان الكلام في نفس الاغراض فلم وهو دون الغرض فانه لم
ما قيل ايضا ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان المراد نفس الامر المترتب فالمراد انه
اشكال انه تم بايجاده والاتصاف به انتهى لان مثله واضح واعجب منه انه اورد بعده عليه بان الايجاد نفس الفعل
فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتباري كاف بين الفعل والغرض منه كاف انتهى وهو من الايراد والا
والجواب فاسد اما الايراد فلان المراد من الفعل هو الفعل الذي يترتب عليه الغرض فكيف يكون ذلك الفعل
عين ايجاد الغرض واما الجواب فلان التغاير بين الفعل والغرض حقيقي ههنا وانما يكون التغاير بينهما اعتباريا
لو انتهى الى غرض لا يكون له غرض وليس الكلام فيما ينتهي اليه الاغراض هذا ولا تلتفت الى ما اطال بعضهم هنا لتزويق
هذا الكلام فانه لا يفيد الا الملام   لا يكون باعثا له بديهة والا لزم الترجيح بلا مرجح قال صاحب التوضيح
في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون داعيا غرضا وداعيا ولا نسلم ان
الترجيح من غير مرجح لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اي مرجحة لتعلق الارادة بايجاد
الفعل من الفاعل المختار فيكون المرجح هو الاولوية لا الارادة كما توهم هذا ونحن نقول الغرض المتنازع فيه هو
الباعث لاقدام الفاعل على الفعل كما سبق فالاولوية بالنسبة الى العباد ان كانت مرجحة تكون باعثة للاقدام على
الفعل فلا ينفع الاستواء بالنسبة الى الفاعل واي فعل من افعال الواجب تعالى يكون في حق عباده حصول ذلك اولى من عدمه بالنسبة اليه
بل تلك الاولوية انما هي لعباده لكن اذا كانت تلك الاولوية مرجحة لتعلق الارادة ينتفي الاستواء بالنسبة اليه
قطعا فيكون باعثة فالمنع المذكور قريب الى المكابرة   لزم المحذور اي محذور الاستكمال بالغير وهو باطل
فان قلت يلزم ايضا عدم استناد الكل اليه ابتداء اذ لما كان الغرض مترتبا على ذلك الفعل كان مستندا اليه تعالى بواسطة
مع انهم اتفقوا على ان الكل مستند اليه ابتداء قلت ترتب الاغراض والمصالح على افعاله تعالى عادي عندهم على معنى
ان عادته جرت بايجاد الاغراض والمصالح عند ايجاد الافعال من غير توقف بينهما ولو سلم وجود التوقف بينهما في بعض الصور
فذلك التوقف لا يمنع الاستناد الابتدائي ايضا غايته ان الباري تعالى يوجدهما معا وليس ايجاد الاول شرطا لايجاد
الثاني كما في عامة العلل سبقه وبهذا يندفع ما اشار اليه شارح المقاصد في ترويج هذا السؤال من ان ايصال بعض اللذات
الى العباد قد لا يمكن الا بخلق الوسائط فيلزم عدم استناد الكل اليه ابتداء كما اشرنا اليه في صدر البحث والحق ان تعليل
افعاله تعالى بالاغراض لا يمنع الاستناد الابتدائي والمحذور فيه انما هو لزوم الاستكمال بالغير والانفعال من الغير
وما يشاهد من اتصافها منع للشرطية الاولى التي ادعى بداهتها فكانه يقول دعوى البداهة في محل
النزاع غير مسموعة فلم لا يجوز انه اذا كان حصوله لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى يلزم ان لا يكون
باعثا له الا ترى الى ما يشاهد من فعل الفاعل المذكور مع عدم الاولوية بالنسبة اليه وقد عرفت منع صدق الشرطية الثانية
وقوله فانه في الحقيقة جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولكن ان يجعل المشاهد معارضة على الشرطية الاولى بجعل
البداهة

البداهة المذكورة بمنزلة دليل الملازمة فيكون معارضة في المقدمة في تحمل الجواب المذكور على المنع وهو ظاهر
لا الخالي عن الغرض يعني ان العبث ما كان خاليا عن الفائدة لا ما كان خاليا عن الغرض ولا يلزم من الخلو عن الغرض
الخلو عن الفائدة حتى يكون الخالي عن الغرض عبثا لما عرفت في صدر المبحث ان الفائدة اعم مطلقا من الغرض ولا
ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم كيف وافعاله تعالى مشتملة على حكم وفوائد لا تحصى مع ان شيئا منها لا يصلح
ان يكون باعثا له تعالى على الفعل هذا ومنهم من قرر هذا الكلام وقال لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت
ان بينهما عموما من وجه ولما امكن ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذلك لا يلزم من انتفائه ولا
وجودها فلا يظهر عدم كون فعله عبثا بالمعنى المذكور اشار الى دفعه بقوله وافعاله تعالى تشير الى كثرة الفائدة
بقوله لا تحصى واشار به الى ان الفائدة المترتبة عليها فائدة معتد بها لكثرتها فلا يتصور في افعاله تعالى عبث بكل
من معنيي العبث انتهى ولا يخفى ان ما قرره من ان بينهما عموما وخصوصا من وجه مبني على ما صرح به القدم في توجيه
كلام الشريف وقد كشفنا غطاءه ثم ما قرره في قوله وافعاله تعالى الخ مبني على ~~هذا الزعم الباطل~~ من فضول الكلام بل
بل الظاهر انه تنوير لسند المنع ثم لا يلزم من كثرة الفوائد كونها معتدا بها حتى يحصل بذلك الاشارة الى نفي العبث
بكل من المعنيين بل ذلك يحصل من نسبتها الى افعاله تعالى ضرورة انها لا تكون الا معتدا بها والحق ان القيد المذكور لبيان
الواقع فيما ذكره في التصرفات الفاسدة   وان كانت معلومة له يعني ان معلومية تلك المنافع له تعالى
لكونه عالما بجميع المعلومات لا تقتضي ان تكون تلك المنافع اغراضا له تعالى وعللا غائية لافعاله تعالى اذ لا بد
ان يكون الاغراض مقدمة للفاعل على فعله فمجرد المعلومية له تعالى لا تقتضي الاقدام بل لا يجوز ذلك الاقدام في حقه تعالى
والا لزم الانفعال بل منشأه الايجاب في الكل ذلك الابري ان الغارس انما يقدم على الغرس ملاحظة حصول
الثمرة من الشجرة لا الاستظلال وسائر المنافع وان كانت سائر المنافع معلومة للغارس ايضا فمجرد المعلومية
لا يقتضي الاقدام على الفعل حتى يكون غرضا فعلى هذا يكون هذا الكلام جوابا عن سؤال مقدر بان يقال جميع
المنافع المترتبة على افعاله تعالى معلومة له كافعاله فتكون اغراضا له تعالى وانما لا يكون المنافع المترتبة على افعالنا اغراضا
اغراضا لنا لعدم علمنا بها وحاصل الجواب ان المعلومية لا تقتضي ان تكون اغراضا للفاعل والا لكان
الاستظلال وسائر المنافع من الشجرة ما عدا الثمرة اغراضا للغارس وليس كذلك اذ الباعث على الغرس
انما هو حصول الثمرة وما عداها من قبيل الفوائد فعلى هذا يمكن تعدد الغرض في افعال العباد فيحتمل ان يكون الغرس
لملاحظة حصول الثمرة والاستظلال وغير ذلك لكن الكلام هنا فيما اذا كان الغرض من الغرس هو الثمرة فقط
فمن لم يتفطن بذلك يقول هنا ان مثل الاستظلال وغيره من الاغراض بالتبع فالوجه ان يمثل بمن قصد الصلوة في المسجد
الجامع فذهب اليه ليصلي فيه وترتب عليه رؤية منبر المسجد وكذا بمن ذهب الى الكعبة ليزورها فترتب عليه المشاق
السفرية انتهى ولا يخفى ما فيه اذ لا بد في الغرض من الاقدام على الفعل على ما سبق ولا يوجد ذلك فيما يكون بالتبع
نعم قد يكون مثل الاستظلال اغراضا ايضا كما اشرنا اليه وما اشار اليه من المثال فغايته عدم معلومية الامور المترتبة

والكلام ههنا على تقدير معلوميتها ثم انه لا يلزم من كون تلك المنافع معلومة الترتب على افعاله تع كونها مرادة له تع
في وقت ارادة الفعل وايجاده اياه حتى تكون اغراضا له تع كما توهمه نعم ان تلك المنافع مرادة له تع في وقت
ترتبها على افعاله تع ضرورة انه لا معد للاشياء غيره تع فتلك المنافع المترتبة مرادة له تع لكن لا في وقت ايجاد افعاله تع
المترتب عليها تلك المنافع بل تلك المنافع مرادة بعد الافعال المذكورة في وقت ترتبها وايجادها هكذا ينبغي ان يفهم
ثم نعتذر عنه فلا ما قال والايات والاحاديث اه قد ثبت انه رح اثبت معارضته بدليل عقلي بان يقال لو
لو لم يكن افعاله تع معللة بالاغراض لما وقع التعليل في الايات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تع وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله تع من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الى غير ذلك من الايات والاحاديث
وحاصل الجواب ان ~~الحاصل في الايات والاحاديث~~ ما ان وقوع التعليل الحقيقي فيها ممنوع وانما يتم لو لم يكن تأويله
بالحكم والمصالح بجعل اللام فيها على التعليل المجازي بناء على ان التعليل الحقيقي فيها مستلزم للفساد
سواء كان التعليل المجازي بمآله الى لام العاقبة كما في قوله تع فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا او لا
كما في قوله تع من اجل ذلك اه اذ لا معنى لمعنى العاقبة فيه فالحكم ثم ما قبله ~~من التعليل المجازي~~ على لام العاقبة وقد انكر
البصريون ولذا قال صاحب الكشاف في قوله تع فالتقطه آل فرعون الاية والتحقيق انها لام العلة والتعليل مجاز
لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام او في المجرور ثم نقول ايضا لا بد للمجاز من قرينة صارفة
وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة صارفة لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل آيات التعليل على المجاز ولذا
ذهب اكثر المتاخرين ومنهم صدر الشريعة الى تعليل افعاله تع بالاغراض وذهب التفتازاني اليه في بعض افعاله وعليه
مبنى القياس وان لم يكن التعليل في جميع افعاله ثابتا عنده انتهى فتأمل لان القائل بالتعليل بالحكم والمصالح لا يقول
بان اللام في امثاله لام العاقبة ولو سلم فما يقول في مثل قوله تع من اجل ذلك كتبنا الاية والحق ان مقصوده كون
التعبير في امثاله مجازا لا حقيقة كما اشار اليه صاحب الكشاف في الاية المذكورة ثم ان بطلان تعليل افعاله تع بالغرض
واضح بناء على ان الغرض يقتضي اقدامه تع على ذلك الفعل فكيف يتصور ذلك في حقه تع
~~الخواص والعوام منه موجب الفعل لغرض~~ وهذا كاف في صرف التعليل الواقع في الايات والاحاديث عن
الحقيقة الى المجاز وكلام صدر الشريعة والتفتازاني لا يكون مستندا على الاشاعرة والتحقيق والحق
ان من جوز تعليل افعاله تع بالاغراض ان اراد بالاغراض الاغراض الراجعة الى العباد فمرحبا بالوفاق
وان اراد بها الاغراض الراجعة الى الله تع فهو غير تام لما سبق من الوجوه المذكورة ولان الفعل لغرض لا يخلو
عن شوب نقصان واحتياج وكل ذلك محال في حقه تع ~~في~~ القياس والتعليل بالحكم والمصالح يكفي
في القياس بل مبناه ذلك ليس الا واما ما قاله صدر الشريعة من ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة فانما
يرد على من انكر التعليل مطلقا ولا يرد على من انكر التعليل بالغرض واعترف التعليل بالحكم والمصالح كجمهور الاشاعرة
اذا تحققت ذلك اي صحة الدليلين السابقين وعدم تمام دليل المعتزلة على ما حققناه
ومنهم الـ

علمت ان ما قاله اه جواب قد عرفت ما فيه وتبيله واقول قد عرفت ما فيه ايضا ثم قال وايضا لا استحالة في الاستكمال
بالاغراض المترتبة على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد المسموع والمبصر واقول قد عرفت
ما في الاستكمال المذكور من شائبة النقصان والاحتياج والانفعال المستحيلة على الله تع وقياسه على تعلق السمع والبصر
قياس مع الفارق قطعا وبالجملة فما اورده الشارح العلامة في تجويز تعليل بعض افعاله تع بالاغراض لدفع
التعارض بين النصوص الاولة المتعارضة وادعى بل الواجب ان لا يجوز تعليل افعاله بالاغراض اصلا
ويدفع ذلك التعارض بحمل التعليلات الواقعة في بعض النصوص على التعليل بالحكم والمصالح هذا ثم ان
مراد العلامة من هذا الكلام هو تجويز تعليل بعض افعاله تع بالاغراض وترجيح جانب فرقة من الاشاعرة وهم
الذين حملوا قولهم افعال الله تع ليست معللة بالاغراض على سلب العموم وسلب الرفع اعني السلب الجزئي
ومراده عدم تجويز تعليل افعاله تع شيء من افعاله بالغرض وترجيح جانب فرقة اخرى من الاشاعرة وهم
الذين حملوا قولهم افعال الله تع ليست معللة بالاغراض على عموم السلب ولزوم النفي اعني السلب الكلي على ما
في صدر المبحث بادلة لنبي ... والظاهر ما ذهب اليه هذه الفرقة وقد اختار الشارح بل نقول ظاهر كلمات
الاشاعرة متبادرة الى الثاني وما قاله التفتازاني من ان ههنا فرقة اخرى فيقتضي ادلتهم بل يقتضي ما ذهب اليه
فالوجه ما ينفيه دعوى احدهما انهم اعني السلب الكلي وبهذا التحقيق اندفع القيل والقال فينبغي ان يحفظ
هذا المقام على هذا المنوال والحمد لله الملك المتعال غير معقول اه حاصله انه اختار السلب الجزئي
اعني كون بعض افعاله تع معللا بالغرض دون البعض الاخر ولم يسلم السلب الكلي اعني عدم كون شيء من
افعاله تع معللا بالغرض وهذا غير معقول عنده لانه ان اراد بالتعليل في البعض جعل ذلك الحكم علة غائية
فلا يتصور ذلك في افعاله تع فالحق هو السلب الكلي وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فلا
فالتخصيص بالبعض غير صحيح بل الحق هو الايجاب الكلي وعلى كلا التقديرين لا يصح الايجاب الجزئي
المستلزم للسلب الجزئي الذي ادعاه وبهذا البيان اندفع ايضا ما قاله في تهذيب الكلام تعليل بعض افعاله تع
ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به
استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد
انتهى اذ قد اختار الايجاب الجزئي المستلزم للسلب الجزئي وحمل اختلاف المعتزلة في ذلك على الايجاب الكلي اعني
كون جميع افعاله تع معللة بالاغراض عندهم فالمراد بقوله حمل الخلاف حمل خلاف المعتزلة في ذلك فيكون
مدعى الاشاعرة سلبا جزئيا ومدعى المعتزلة ايجابا كليا هذا ووجه اندفاعه يظهر مما قررناه انفا فتدبر
ما قاله في شرح المقاصد وفهم بفهم المقال قال ما قال فان المص تفضل ورحمة لا وجوبا فيه اشارة الى انه
لو كان لفعله غرض لوجب ذلك الفعل عليه والتالي باطل فالمقدم مثله قال المص ولا حاكم سواه فالفعل الحسن
الانبياء وقبحها بقرينة قوله فليس للعقل حكم اه فقول العلامة سابقا ولا حاكم عليه ولما كان ذلك الـ

مبنيا هناك بقوله الحكم لانه الحاكم على الاطلاق لغيره ثم له الحكم فلذلك رحمه على وهذا مما علم مما سبق
بمعنى ان هذه المسئلة قد علمت مما سبق بدليله فلا حاجة الى اعادته ودليله فليس المراد من هذا الكلام انه تكرار
حتى يرد عليه ان المراد فى السابق سلب الحكم عليه والمراد ههنا سلب الحاكم سواه ولا يلزم من الاول الثانى
لجواز ان لا يوجد حاكم عليه ~~ويكون حاكما غيره~~ مع جواز ان يوجد حاكم سواه فلا بد من التصريح
بالثانى هذا والحق ان المراد بالسابق سلب الحكم الحاكم عليه مطلقا سواء كان بالوجوب او بالحسن والقبح
والمراد ههنا سلب الحاكم بحسن الاشياء وقبحها سواه ولذلك لم يقل ههنا لا حاكم عليه والدليل السابق
دليل لهما معا بل هذه المسئلة مندرجة فيما سبق وان اوردها ههنا لتمهيد ما سياتى الاول
صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصا يقال العلم حسن اى لمن اتصف به
كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات
فى نفسها وان مدركه العقل كذا فى شرح المواقف وشرح التجريد والظاهر منه انهما صفة مدح ونقص فى نفس الامر
مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا له وممدوحا ومذموما عند الشرع فهما بهذين المعنيين من الصفات
الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبيح بهذا المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب وعند جميع
العقول لان ما فى نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى الاشخاص هذا وقال بعض الافاضل المراد كونهما كذلك عند
العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك فى نفس الامر والا يرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث اذ كونهما
كمالا ونقصا فى نفس الامر فهو متعلق المدح والذم عند الشرع وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه لكون الاول
عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه وقد رد هذا من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث غير مقصور على مجرد المدح
والذم بل اخذ فيه معهما تعلق الثواب والعقاب وهذا لا يجرى فى مثل الصفات الذاتية مع كونها حسنة بالمعنى
الاول قطعا ثم اقول هذا انما يتم على تقدير اخذ قيد تعلق الثواب والعقاب بسبب التخصيص بافعال العباد واما اذا
اكتفى باخذ قيد تعلق المدح والذم فلا ادعى هذا يشمل المعنى الثالث كما يشمل المعنى الاول ثم واما ثانيا
فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالثانى ولو سلم فغايته ان
المعنى الاول يستلزم المعنى الثالث ~~فليس الاتحاد الذى ادعاه~~ واللازم يغاير الملزوم فاين الاتحاد الذى ادعاه
ولو سلم الكل فغايته ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل ولذا عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعى
وذلك لا يستلزم الرجوع اليه والاتحاد واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة الكمال وصفة
النقص عند العقل لا فى نفس الامر لم يكن للاشاعرة اثبات شمول العلم على الواجب بلزوم الجهل والنقص
فى نفس الامر ولما يريدونه اثبات امتناع التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل والسفه كاثبات امتناع
الكذب عليه تعالى ويفعله اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى لاثبات ذلك بلزوم ما هو نقص عند
عقولهم وان لم يكن نقصا فى نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشارح هنا ثم اقول لعل مراد بعض الافاضل ان كونهما

ان كون الصفة صفة كمال او صفة نقص وان كان فى نفس الامر لكن كونها كذلك عند العقل بمعنى ان العقل
حاكم بذلك الا يرى ان الصفات الذاتية كمال لله تعالى فى نفس الامر لكن لا عند جميع العقول بل عقول الشيعى لما
يحكم بذلك لا عقول الثانى لما وقد سبق ان كافة العقلاء متفقون على انه تعالى متصف بصفات الكمال
ولو كان المراد اتصافه تعالى بصفات الكمال فى نفس الامر فى حد ذاته لكان منافيا لما اعتقده كثير منهم من انه تعالى
انه تعالى متصف بصفات الكمال فى نفس الامر حسب اعتقاده هو فقط يندفع عنه ما اوردوه واتضح تغاير
المعنى الاول للمعنى الثالث قطعا اذ المعنى الثالث انما هو عند الشرع فتامل فى انصافه هذا التوجيه ليس ببعيد ولا
وان كان مخالفا لظاهر شرح المواقف وشرح التجريد ثم اما التفاوت بين المعنى الاول وبين المعنى الثانى
فظاهر اذ لا يلاحظ فى المعنى الثانى نفس الامر وانما الملحوظ فيه هو الغرض او الطبع ولذلك اختلف المعنى الثانى
بالاعتبار فافهم والثانى ملائمة الغرض ومنافرته فما كان ملائما للغرض كان حسنا وما كان منافرا له
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اى عن الحسن والقبيح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا فى المواقف وشرحه ولم
وانما لم يلتفتوا الى اثبات الواسطة بينهما فى المعنى الاول لانه انما يكون فى الصفات الحقيقية وهى اما كمال او نقص
ليس الا بخلاف الصفات الاعتبارية لانه لا تكون كمالا ولا نقصا كما سبق انه لكن الكلام ههنا فى الصفات الحقيقية
ثم ان هذا المعنى لا يوجد فى افعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض صرح به الملا فى شرح مختصر الاصول وهذا واضح ولهذا
وان ثار عواقبه ثم اقول اورد صاحب التوضيح بدل هذا المعنى ملائمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر قبله
كالدواء المر البشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملائمة الغرض فربما يكون الشىء ملائما للغرض منافرا للطبع
والظاهر ان المراد بملائمة الطبع هو استحسان الطبع اياه ولا يكون ذلك الا بكونه ملائما للغرض وكذا المراد بمنافرة
الطبع عدم استحسان الطبع اياه ويلزمه كمنافرته للغرض فالمعنيان متقاربان ولعله اخذ هذا المعنى للانسان
الا ان الغرض قد يكون غرض العامة كالعدل اذ المستحسن عند الطبع يكون ملائما لغرض العامة والمستقبح عند
يكون منافرا لغرضهم هذا ثابتان للصفات فى انفسها اى مع قطع النظر عن ورود الشرع بذلك
لان ما خذهما العقل سواء ورد الشرع بذلك اولا وليس المراد ثبوتهما للصفات فى نفس الامر حتى يرد عليه ان
ذلك فى المعنى الاول فقط على انك قد عرفت ما فيه بل قد يختلفان اى المعنى الثانى يختلف بالاعتبار
بناء على تخالف الاغراض فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وملائم لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومنافر
لغرضهم وقد دل هذا على انه امر اضافى لا صفة حقيقية ثم ان هذا مبنى على الافراد المشهورة الكثيرة والا
فقد يكون موافقا لغرض العامة كالعدل او مخالفا لغرضهم كالظلم ولعل قول بعضهم ههنا فى بيان هذا المعنى
ملائمة الطبع ومنافرته اشارة اليه واعلم ان المعنى الثانى مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن

بمعنى المعنى ويتبه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما في تعلم العلوم ووجود الحسن بالمعنى الاول في الصفات الذاتية دون الحسن بالمعنى الثاني ووجود الحسن بالمعنى الثاني في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه دون الحسن بالمعنى الاول ووجه ~~بصفة الكمال فيكون سلبيا~~ وكذا حال القبيحين وبالجملة فصفة الكمال قد تكون ملايما للغرض وقد لا تكون وكذا ملايمة الغرض قد تكون صفة الكمال وقد لا تكون وكذا صفة النقصان ومنافرة الغرض والثالث تعلق المدح والذم في العاجل والثواب والعقاب في الآجل فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يكون حسنا وما تعلق به الذم في الآجل والعقاب في العاجل يكون قبيحا وما لا يتعلق شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد الشمول لافعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك ~~الثواب~~ تعلق الثواب والعقاب اذ لا معنى له في افعال الله تعالى كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا او مذموما عند الله تعالى اما ان يكون لذاته او لصفة من صفاته حقيقية او اعتبارية او لا لشيء منها وهذا المعنى هو محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة في انهما شرعيان او عقليان فاكثر شراح المقاصد قد اشتهر ان الحسن والقبح شرعيان عندنا وعقليان عند المعتزلة وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض ومنافرته له كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع به او لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى ولما كان هنا احتمال ان يكون معنى آخر غير المعاني الثلثة بدرك الحسن والقبح بالعقل كالمعنيين الاولين كملايمة الطبع وصده ومنافرته كما اشار اليه صاحب التوضيح وان كان ذلك مندرجا في المعنى الثاني على ما حققناه قال العلامة وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم فلا ينبغي ان يلتفت الى اطالة بعضهم هنا وبالجملة مراده ان كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات مع قطع النظر عن ورود الشرع بهما فذلك يدرك بالعقل فالحسن والقبح في نظر العقول ومجاري العادات لا يترتب عليهما الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى فهما بهذا المعنى لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث هذا قيل ان ما هو صفة كمال او نقصان في نفس الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا ولذا اختار صدر الشريعة في تعديل العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال يحمد او نقصان يذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا اي كونهما عقليين بالمعنى الثالث بعيد عن الحق انتهى ولا يخلص الا بان يقال ان المعنى الثالث المتنازع فيه ليس عبارة عن تعلق المدح والذم فقط بل مع تعلق الثواب والعقاب ايضا وبذلك يمتاز المعنى الثالث عن سائر المعاني قطعا مع ان المقصود في المعنى الثالث وكذا المعنى الثاني لا يستلزم المعنى الثالث لان تحصيل اسباب العقوبة حسن

بالمعنى

حسن بالمعنى الثاني وما يناسبه لملايمته للغرض والطبع قبيح بالمعنى الثالث نعم المعنيان الاخيران يجتمعان في العدل والظلم والمعاني الثلثة تجتمع في فعل واحد كتعلم العلوم لكونه صفة كمال وملايما للغرض ويترتب عليه الثواب اذا كان بالنية الصحيحة وكذلك الاعراض ونهب الاموال فان القبح بالمعاني الثلثة موجود فيهما انتهى ولا يخفى ان هذا لا يقوم على المعتزلة الذين اكتفوا في المعنى الثالث بتعلق المدح والذم فهذا هو السبب لما قاله المولى صدر الشريعة ولو خصص المعنى الثالث بالافعال الاختيارية لا تدفع ذلك الاعتراض من غير احتياج الى دفعه بالقيد الآخر وقد اشار اليه العلامة حيث قال وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى اه تخصيص الثالث بالافعال الاختيارية ثم يحصل الامتياز بينها مطلقا ثم اقول ما اشار اليه بعض الفضلاء الافاضل في المعنى الاول من ان المراد كونهما كذلك عند العقل ويختلف باختلاف العقول انما هو لدفع اعتراض صدر الشريعة لان كل ما كان كمالا او نقصا عند العقل لا يلزم ان يكون ممدوحا او مذموما عند الله تعالى فعلى ما ذكره لا يرد هيهنا شيء لحصول الامتياز بين المعنى الاول وبين المعنى الثالث مطلقا واما كون ذلك المراد مخالفا لما اشاروا اليه فلا يضر بل حققنا ذلك التوجيه بما لا مزيد عليه فتذكر في انها في انفسها بسبب جهات محسنة او مقبحة قبل ورود الشرع فليس لها حسن او قبح في انفسها وانما هو مفوض الى الشرع بخلاف المعتزلة فالحسن والقبح عند الاشاعرة موجبا الامر والنهي اي يثبتان بعد الامر والنهي وعند المعتزلة مدلولا الامر والنهي ~~وكاشفهما~~ بمعنى ان الامر والنهي يثبتان الحسن والقبح السابقين ويكشفان عنهما ووافقهم اكثر الماتريدية وان خالفوهم من جهة اخرى في نفسه مع قطع النظر اه انما ضم قوله مع قطع النظر الى قوله في نفسه ليشمل جميع مذاهب المعتزلة الآتية ولو اكتفى بقوله في نفسه لكان متبادرا في مذهب جمهور الاوائل كحسن الصدق النافع لاحد اذا كان نفعه يقينا كما هو المراد وقبح الكذب الضار لاحد اذا كان ضرره يقينا ايضا فالحسن والقبح المذكوران بديهيان مستغنيان عن الدليل واما حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فلا يدرك في اول الامر بل يحتمل ان يكون الصدق الضار قبيحا لضرره وان يكون الكذب النافع حسنا لنفعه لكن بعد التأمل والنظر يظهر ويعلم ان القبح في الصدق الضار في الاضرار واما نفس الصدق فحسن وكذا الحسن في الكذب النافع انما هو في النفع واما نفس الكذب فقبيح هذا على مذهب غير الجبائية منهم واما الجبائية المختار على مذهبه فهو ان قبيل حسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار على ما في التلويح وشرح المقاصد بناء على ان حسن الاشياء وقبحها انما كان لوجوه واعتبارات فلا يبعد ان يكون الكذب النافع حسنا وان يكون الصدق الضار قبيحا لكن لا خفاء ان يكون ذلك الحسن عائدا الى النفع والقبح عائدا الى الضرر فاحتاج معرفة الحسن حسن الكذب المذكور ومعرفة قبح الصدق المذكور الى التأمل والنظر يدل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات كما في المثال المذكور فاندفع ما اورده بعضهم على ما في التلويح من انه فاسد بل الصواب ان يقال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب ..... النافع

ابن كمال

ولو تنازع اليه فان قلت ههنا شئ بل نقول يمكن تطبيق المثال المذكور على مذهب الجبائية ايضا بان نفع
الكذب انما يكون لبعض دون بعض وكذا ضرر الصدق انما يكون لبعض دون بعض فيكون الكذب
النافع لبعض حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الصدق يكون قبيحا باعتبار الضرر
وحسنا باعتبار النفع فيكون المراد من قوله كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار في الجملة سواء كان فيه نفع اولا وكذا
المراد من قوله وقبح الكذب النافع اى النافع في الجملة سواء كان فيه ضرر اولا لكن لا يخفى ما فيه من الخزازة
فالاولى للتفتازاني في شرح المقاصد ان يمثل بمثال يطابق مذهب الجبائية فقط كما فعله
او يكتفي بمثال يطابق مذهب الجمهور بل مذهب الجبائية ايضا كما فعلنا انتهى وقد لا يدرك العقل بنفسه
لا ضرورة ولا نظرا لكن اذا ورد الشرع به علم ان فيه جهة محسنة او مقبحة لانه يعلم ان الله يأمر بالعدل والاحسان
وينهى عن البغي والعدوان فالعقل مدرك عندهم للحسن والقبح العقليين في هذا القسم ايضا لكن ...
وجه الحسن والقبح يكشف الشرع عنهما واما في القسمين الاولين فالعقل مدرك للحسن والقبح فيهما حاكم بهما وكشف
الشرع فيهما مؤيد لحكم العقل فيهما فاندفع ما قيل من ان هذا بناء في قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه
انهما يثبتان بالعقل كما ان مراد الاشعري من شرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط انتهى وذلك
لانه لا يلزم من عدم ادراك العقل اياهما في هذا القسم قبل ورود الشرع بهما كون الحسن والقبح ثابتين بالشرع
عندهم حتى يبنى في مذهبهم بل حكم العقل بهما في هذا القسم متوقف على ورود الشرع فحين ورود الشرع بهما يكون العقل حاكما
ايضا هذا وما قيل في دفعه من ان مدعى الاشاعرة هنا موجبة كلية قائلة بان كل ما هو حسن وقبيح بالمعنى
المتنازع فيه ثابت بالشرع ولا شئ منه بثابت بالعقل ومدعى المعتزلة سالبة جزئية قائلة بان ليس بعضه
ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة هذا القول منهم فالنزاع في طرفي التناقض فوهم بل مدعى المعتزلة هنا
سالبة كلية قائلة بان لا شئ من الحسن والقبح بثابت بالشرع فقد قرر بعض الافاضل قال المعتزلة الحسن مدلول الامر
والحاكم العقل ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء وقال
ذلك الفاضل في بحث الاحكام ان مدعى الاشاعرة سالبة كلية قائلة بان لا شئ منهما ثابت بالعقل
ومدعى المعتزلة موجبة كلية قائلة بان كل حسن وقبح ثابت بالعقل فالحق ان المعتزلة لا يقولون بالحسن والقبح
الشرعيين في مادة من المواد والمنافاة المذكورة هنا مندفعة بما حررناه وليت شعري كيف يتصدى الاشعري
هذا لهذا البيان وعلى الله التكلان وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل وثبوت البعض الاخر
بالشرع كما قرر ليس مذهبهم بل مذهب اصحابنا الماتريدية انتهى لان ذلك على ما فهم من ظاهر الكلام
وقد عرفت مراده بحيث يندفع هذا الوهم ايضا على ان المعتزلة يزعمون ان للعقل ولاية الامر والنهي على العباد
وان كان الامر والناهي هو الله ولا يقول بها الماتريدية ~~وان كان الحاكم ...~~
ثم ان جمهور الاوائل بعضهم على اقوال شتى فجمهور الاوائل منهم على ان الحسن والقبح العقليين لذاتيهما الجنة

لانه

لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين الذين جاؤوا بعد الاوائل الى ان الحسن والقبح ليسا لذات الحسن والقبيح
بل لصفة من صفاتهما ~~...~~ وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في ~~...~~ القبيح
في القبيح دون الحسن يعني ان قبح الشئ لصفة فيه واما حسنه فيكفيه عدم وجود تلك الصفة فيكون الحسن
عندهم لذات الشئ دون القبيح وذهب الجبائية الى ان الحسن والقبح من الامور الاعتبارية المختلفة بالاعتبار
فربما يكون الشئ حسنا باعتبار وقبيحا باعتبار كلطم اليتيم فانه حسن باعتبار التأديب وقبيح باعتبار
الايذاء والظلم لكن لا يخرجان ~~...~~ بسبب الاختلاف باختلاف الاعتبار عن كونهما عقليين هذا
والدليل لنا اه اى الدليل على ان حسن افعال العباد وقبحها لاتفاق الاشاعرة والمعتزلة على ان افعال
الله كلها حسنة اثنى الله عليها في كتابه وقامت الادلة القطعية على ذلك وانما النزاع بينهم في افعال
العباد فمن قال النزاع هنا فيما بينهم في كل الافعال سواء كانت للواجب تعالى او للعباد فقد اخطأ طريق
الرشاد ان العبد غير مستقل بايجاد فعله سواء كان له مدخل اولا وعلى الثاني فالجبر المحض وعلى
الاول فالجبر ثابت ايضا وان لم يكن محضا وعلى كل تقدير يكون فعله مخلوقا له تعالى فلم يكن فعله مخلوقا له
اى للعبد حتى يمكن للعقل حكم بان ترتب الثواب والعقاب على الفعل واقع وثابت فيصح له الحكم بحسن
الاشياء وقبحها فمقصود الشارح هو سوق الدليل على وجه ينطبق على مسلك جميع ائمة الاشاعرة بل على
مذهب الماتريدية ايضا لانهم يقولون ايضا كالاشاعرة ان الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى بناء على هذا
الدليل ايضا والحاصل ان مدار الحسن والقبح العقليين في الافعال على كون افعال العباد مخلوقة لهم فاذا لم يكن
مخلوقة لهم فلا يصح ذلك الحكم منهم فاندفع ما قيل الصواب ان يقول ان العبد مجبور في افعاله كما في
المواقف والمقاصد ولا حاجة في دفعه بل لا وجه لما قيل من ان عدم الاستقلال كناية عن المجبورية وان دفع ما قيل
ايضا من ان كلمة على في قوله فلا يحكم العقل باستقلاله بترتب الثواب والعقاب اه غلط والصواب كلمة الباء
بدل على وذلك لان حكم العقل هنا بان يقول ترتب الثواب والعقاب على الفعل ثابت وواقع
فيكون الترتب المذكور محكوما عليه فلا حاجة الى جعل كلمة على بمعنى الباء كما في قوله حقيق على ان لا اقول على الله
الا الحق واما الاقتصار على ترتب الثواب والعقاب فلانه اشبه المعنى الثالث مما يظهر بذلك
القيد ولانه المناسب لعطف قوله اى المدح وكون الفعل سببا للثواب والعقاب على قوله فليس للعقل حكم
بحسن الاشياء وقبحها فافهم ثم لما كان هذا الكلام مجملا فصله ببعض التفصيل فقال يعني لان افعال العباد
كلها اما مخلوقة اه فلا يرد ان الاولى هو الاكتفاء بما يأتي من القول المذكور لان منشأ هذه المناقشة عدم التنبه
ابتداء اى لا بواسطة موجود آخر يتوقف عليه وجود الفعل كما ذهب اليه الحكماء كما قال الشيخ فان
الاشياء كلها مستندة اليه تعالى اولا وبالذات وقوله واما ان الله يوجدها اه اشارة الى مذهب امام الحرمين من
اصحاب الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الفلاسفة من انه تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان

وعلى الوجهين لا يحكم اه اما على الوجه الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لا فرق بين ان يوجب
المدح الفعل في العبد كما قال به الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنه كما ذهب اليه امام الحرمين
في كونه مانعا من حكم الفعل بالحسن والقبح عند الخصم فان كان واجبة الى الاختيار الموجب للفعل من فعل
المدح فقد تم المطلوب كذا في المواقف وشرحه فالمتبادر منه كون فعل العبد بقدرته واختياره لكن
بالايجاب ولذا صرح المولى الخيالي في تقسيم المذاهب في الافعال الاختيارية بان مذهب الفلاسفة والمروي عن امام
الحرمين كمذهب المعتزلة في صدور الافعال عن العباد الا في الاختيار والايجاب في تقريرات هذا دليل
بان مسلك امام الحرمين كمسلك الشيخ في القول بان الافعال الاختيارية مخلوقة لله عندهم الا في الاختيار كمذهب الشيخ
كالشيخ وفي الايجاب كمذهب امام الحرمين والفلاسفة ففيه اشارة الى تحقيق مذهب الفلاسفة ايضا بان
الافعال الاختيارية عندهم مستندة الى الواجب وان توقفت على شروط اذ لا فرق بينهم وبين امام الحرمين في القول
بالايجاب وبالجملة فعلى كل تقدير لا مدخل للعبد في فعله سوى المحلية والداعي وهذا القدر لا يكفي في كون الفعل
حاكما بحسن بعضها وقبح الاخر وترتب الثواب على بعض والعقاب على اخر اذا الكل بيد الله وقدرته هذا قيل
والا لا يستحق العبد للثواب لحسن صورته والعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله حسن صورة يوسف عليه السلام انتهى
اقول المقام غير محتاج الى هذا البيان مع انه لا مما يشك لما يخفى بصدده فانظمه في سلك سائر هذيانات
نعم في قوله ما حسنه اه اقول هذا البيان والتفهيم اما مع قطع النظر عن التفرع على سابقه واما بالنظر الى التفرع
على قوله فليس للفعل حكم بحسب الاشياء وفيهما مع قطع النظر عن قوله وكون الفعل سببا للثواب والعقاب اولا يتصور
ذلك في فعل الله ولو اعتبر التفريع بالنظر اليه فلا بد ان يكون المراد من هذا القول ما امر به الشارع فيشمل الواجب
والمندوب فقط واما ما قيل من ان هذا البيان والتفريع على السابق مبني على ان المراد من تعلق المدح والثواب في المعنى
الثالث عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة كون افعال الله تعالى والمباحات حسنة بهذا المعنى ففاسد اذ لو كان المراد من
تعلق المدح والثواب ~~تعلق عدم الذم~~ عدم تعلق الذم والعقاب لزم اجتماع المتنافيين في المعنى الثالث فالوجه
ما اشرنا اليه ثم هذا التوجيه على سياق ما اشار اليه المص في المواقف كما ستسمعه وهذا التوجيه
يصدق اه يشير الى انه غير مانع عن الاغيار اذ فعل البهائم وغير المكلف داخل مع انها ليست بحسنة ولا قبيحة
ويمكن دفعه بان المقصود من هذا هو الحكم بالمحمول الاعم على الموضوع الاخص وكونه تعريفا بالاعم جائز
اذا كان المقصود هو الامتياز عن بعض الاغيار وهنا كذلك وكونه مسلم فحينئذ ما يختص بفعل ذوي العلم اي
الكامل فيخرج فعل البهائم وفعل الصبيان والمجانين واما التخصيص بفعل المكلف وكذا حمل ما حسنه الشرع
على ما امر به الشارع ايجابا او ندبا واباحة كما اشار اليه صاحب التوضيح فانما يناسب اصول الفقه الباحث
عن افعال المكلفين ولا يناسب علم الكلام الباحث عن المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد والكلام ههنا
في الثاني فلذا عممه المص بحيث يشمل افعال الله وكذلك ما قاله المص اي يصدق ما قاله على فعل الصبي و
البهائم

اذ الكلام في الافعال الاختيارية لا في الامور الاضطرارية المحضة

على فعل البهائم وغير المكلف وفي هذا الكلام تعقيب للتحرير السابق بان ذلك مراد المص فالايراد عليه كالايراد عليه
والدفع كالدفع فافهم وكذا قوله وفاته شرحه لا يخلو عن تعقيب التحرير السابق وحما وقوله واما فعل
البهائم فاشارة الى الايراد عليه وقد سبق وجوه الدفع وقوله وفعل الصبي قد سبق وجوه الدفع عنه ايضا
ويمكن ان يجعل كلمة ما عبارة عن فعل ذوي العلم في الجملة فيندرج ذلك في التعريف لكنه خلاف الظاهر جدا
قال المص وليس للفعل صفة حقيقية او حمد او اعتبارية باعتبارها حسن او قبيح فاذا لم يكن حسن الفعل او قبحه
باعتبار صفته فعدم كونه ذلك الحسن والقبح لذات الفعل اولى لان المتبادر كونه ذلك على تقدير وجوده
للصفة ولاجل هذا لم يتعرض صريحا الى نفي كونهما الحسن والقبح لذات الفعل فلا حاجة الى اخذ ذلك النفي من قوله
ولو عكس لكان الامر بناء على ان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة او المقبحة انتهى بل لا يخلو
ذلك الاخذ عن تامل ثم ان هذا الكلام عطف على قوله فالحسن ما حسنه الشرع اه عطف العلة على المعلول بل هذا
الكلام علة ايضا لقوله فليس للفعل حكم بحسن الاشياء اه وذلك القول علة لقوله ولا حاكم سواه فلقد تسامح
اجمال المص في البيان حيث ادعى اولا انه لا حاكم عليه وفرع عليه وعطف عليه بعض ما يلزم عليه كعدم الوجوب عليه
وفروعاته ثم اشار ثانيا الى انه لا حاكم سواه وفرع عليه دليله وعطف عليه دليل ذلك الدليل ففيه
تنزل في البيان وتدرج من البيان الى العيان فما قيل من ان الاولى ان يقدم هذا الكلام ويشير الى المذاهب الاربعة
للمعتزلة ثم يفرع عليه عدم كون العقل حاكما بالحسن والقبح ثم يفرع عليه عدم وجود الحاكم سواه وعدم
الوجوب عليه تعالى ثم كان من دخل المذكور الذي اوجبها المعتزلة فعلى هذا يثبت الاحكام المذكورة بادلتها المثبتة لان
نفي الجهة مراد الحسن والقبح العقليين وجودا وعدما من قبيل نفي الطريق الخارج عن المناظرة على ان تقرير
المص نزل من الاثر الى المؤثر ولا شك انه ابلغ في البيان وعلى الله التكلان ثم اقول للاشاعرة على ذلك ادلة
على قولهم وليس للفعل صفة اه ادلة منها ما اشار اليه فيما ثم عدم مدخلية العبد في افعاله بالايجاد ومنها ما اشار
اليه صدر الشريعة من انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لزم قيام العرض بالعرض وهو محال وفيه كلام
طويل ومنها ما اشار اليه شارح المقاصد من انه لو كان قبح الكذب لذاته لم يتخلف عنه في شيء من الصور وا
واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا وكذا يجب كل فعل يجب تارة ويحرم
اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما وهذا انما ينهض على مذهب الاوائل منهم ومنها ما اشار اليه شارح المقاصد
ايضا من انه لو كان للفعل حسن او قبح عقلي لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا
بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ويرد عليه انه لو يسلم التعذيب الاخرى فنفيه لا ينافي استحقاقه وفي هذا المقام مباحث نفيسة
اودعت في مواضعها قال المص ولو عكس لكان الامر وكذا يجوز العكس عند ما نريد به ايضا وان قالوا
بالحسن والقبح العقليين بناء على ان افعال العباد مخلوقة لله عندهم وان الحاكم بالحسن والقبح هو الله فلذا او يعكس

الامر وقد اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم
عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد وجاعل بعضها حسنا وجاعل بعضها قبيحا انتهى
او يستفاد منه جواز العكس المذكور عندهم ايضا لكن لا يخفى ان جواز العكس المذكور اذا لم يكن قطع هناك مانع
عقل البشري كقبح التكليف بما لا يطاق عند الماتريدية وقبح الكذب عند الجمهور فان كلا منهما منهي عنه
شرعا مع عدم جواز العكس في الاول عند الماتريدية وان جاز ذلك عند الاشاعرة حيث جوزوا التكليف
بما لا يطاق وكذا لا يجوز العكس في الثاني لا سيما الكذب في الكلام النفسي عند كثير من المحققين ومنهم التفتازاني
وبالجملة فجواز العكس المذكور مقيد بما اذا لم يؤد الى المحال وفي هذه لو اشار اليه ايضا واما جواز العكس
بزوال تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فمما لا نزاع فيه
والا لما وقع النسخ والحق ان المراد من جواز العكس جواز عكس الامر والنهي في وقت الامر والنهي على ما يقتضيه اصول
الاشاعرة   ولعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل اه والا يلزم استدراك احدهما
واقول لو اريد بالتجزي قسمة الشيء الى اجزائه وبالتبعض اعم من ذلك لا ندفع الاستدراك ايضا هذا ثم ان كما اشار اليه التفتازاني في شرح المقاصد م
المراد بالاشتمال على الاجزاء بالفعل انقسامه اليها سواء كان منقسما اليها بالفعل اولا وعلى كل تقدير يكون
المراد منه هو الانقسام الخارجي فيصح مقابلته للقوله وبالاخر الانقسام الوهمي اه فاندفع وهم البعض
يمكن ان يراد اه ويحتمل ان يكون المراد من الحد المنفي هو الحد التام ويحتمل ان يكون المراد مطلق الحد   ويمكن حمله
هذا هو الظاهر لكن اخره لاستلزامه استدراك قوله ولا نهاية له ولما ورد عليه انه على هذا يلزم ان لا ينفي الاجزاء
العقلية عنه ثم اشار الى دفعه بقوله ويحتمل التبعض اه لكن لا شك انه خلاف الظاهر ايضا او التبعض
والتجزي حال الاجزاء الخارجية ليس الا ولو حمل المراد من الحد المقدار لا ندفع استدراك قوله ولا نهاية له لان قوله
ولا حد نفي لكونه ذا مقدار وقوله ولا نهاية له نفي لكونه ذا نهاية وهذا اولى مما قيل من ان الحد مبهم لكونه مشتركا
بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج الى التفسير بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير انتهى   لان النهاية
من خواص المقادير اي المتوهمة اذ المحققة غير ثابتة عند المتكلمين بل ولا عند المحققين من الفلاسفة فعلى هذا يكون
النهاية امرا موهوما ايضا اذ النهاية بمعنى الطرف وكون الثاني موهوما يستلزم كون الاول موهوما ايضا فما قيل
من ان المقادير غير ثابتة عند المتكلمين فالاولى ان يقال لان النهاية من خواص الاجسام ليس بشيء   والمصنف
لم يبالغ في تهذيب العبارة لان مقصوده هو المبالغة في التنزيه فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح
بما علم بطريق الالتزام فمقصوده هو التوجيه للاعراض على طبقه كما توهم   اي هو واحد من الصفات
واحد من صفاته الحقيقية واحد بالذات لما كان ظاهره ان مجموع صفاته واحد بالماهية النوعية او الجنسية
لا بالعرض المحمول كالقيام بذاته مع وكون الكل صفة له مع ان الثاني لا يجوز نفيهما عنها والاول غير مقصود او العقد المحمول م
في المقام اشار الى ان المراد من جانب الموضوع الكل الافرادي بناء على ان اضافة الجمع يفيد الاستغراق في مفرده

على تقدير حمله على ما يراد في النهاية م

وفي جانب

وفي جانب المحمول الوحدة بالشخص او بالهوية لما كان الوحدة في جانب المحمول متعين صح حملها على الوحدة المطلقة
في جانب الموضوع ولا منافاة بين كون كل من الوحدة بالذات والهوية وبين كونهما متكثرة بحسب التعلق لان
تكاثر التعلق عين الذات وعدم دخوله في التشخص والهوية وهذا واضح لا كلام فيه وانما الكلام في ان الصفة
المتكثرة باعتبار التعلق هل يجري في كل منها والظاهر عدم جريانه في مثل ~~السمع والبصر~~ الحيوة والبقاء كما يشير اليه
انه فيكون قوله غير متناهية اه مهملة لا كلية لكنه خلاف السياق والظاهر ان مثل الحيوة مستثنى عقلا من
القضية الثانية فالقضية الاولى على هيئتها هكذا واما تقييدها بالحيثية فلقضية المقابلة بينها وبين الاضافة
على ان الوحدة بالذات والهوية لا تتصور في الصفات الاضافية وبهذا البيان اندفع ما قيل من ان التقييد المذكور
للاحتراز عما يوهمه ظاهر العبارة من اتحاد الصفات بعضها مع بعض ومن وحدة الصفات الاضافية
استدل عليه ~~اه~~ حاصله بان القدرة مثلا لو تكثرت فاما ان يكون مستندا الى القادر فيلزم احد الامرين
اما التسلسل ان ~~ليس عدد واولا ... القدرة كثيرة فلا بد ان تكون غير متناهية~~ فيلزم التسلسل
ويلزم ايضا استناد القديم الى القادر ضرورة انها مع كثرتها قديمة واما ان يكون مستندا الى الموجب
فيلزم الترجيح بلا مرجح ضرورة انها مع كثرتها لا تستند معا الى الموجب فلا بد ان يكون بعضها مستندا
اليه والبعض الاخر مستندا الى القدرة الاخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح فاندفع ما قيل يجوز ان يكون احدى
القدرتين مستندة الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة الاعداد
وذلك لان الكلام في كون الفاعل قادرا او موجبا وعلى ما ذكر يكون قادرا وموجبا على انه اذا كان
القدرتان متساويتين في جميع الوجوه لا يصح استناد احديهما بالايجاب والاخرى بالاختيار بل ذلك
عين التحكم واما ما قيل من ان هذا الدليل منقوض بالصفة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة مثلا
فاما ان تستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح بناء على تساوي
نسبة الواحد والكثير الى الموجب فقد اجيب عنه باختيار الشق الثاني ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون
نوعها منحصرا في فرد ولا يمكن ان يقال مثله في الدليل المذكور اذ لا معنى لانحصار النوع في افراد معدودة
متعينة في التشخصات المتغايرة بين تلك الافراد بناء في انحصار النوع والحق ان الانحصار المذكور
يقتضي وجود فرد واحد في الخارج وذلك خلاف المفروض في الدليل وما قيل في رد ~~الجواب المذكور~~ من ان
مبناه عدم الانحصار المذكور فقط مذهب الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الشيء الواحد
لا يقتضي امورا متباينة وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساويها فليس بشيء
اذ الكلام في كون الصفة واحدة او متكثرة في الخارج على ما اشار اليه الناقض او متكثرة على ما اشار اليه
المستدل ومن البين انه على الاول يكون الانحصار محققا وعلى الثاني لا يتصور انحصار النوع في الافراد
المعدودة سواء ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ام لم يثبت فاتمام الدليل المذكور لا يقتضي البناء ... على مذهب الفلاسفة

واما ما قيل من ان الاولى في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في الايجاد فيكون الاخرى معطلا لا فائدة فيها فلا تكون صفة كمال فيجب نفيها مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب فلا بد من نفيه من المطالب اليقينية

قوله والقديم لا يستند الى القادر المختار ضرورة انه ما كان صادرا بالقصد والاختيار يكون حادثا اه ورده الآمدي بان سبق القصد الى الايجاد يجوز ان يكون سبقا بالذات كسبق الايجاب على الوجوب فلا يلزم المقارنة للمعدوم فيجوز استناد القديم الى المختار وقد ايده الشريف في شرح المواقف بما نقل عن الفلاسفة من اتفاقهم على الاختيار بالمعنى الاعم

قوله وليس صدور البعض اي بعض الاعداد عن ذلك الموجب اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون البعض يلزم الرجحان من غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال كذا قيل ولكن انه لا يلزم التسلسل هاهنا لان الايجاب لا يكون الا باقتضاء الذات والذات الواحدة لا تقتضي امورا متعددة متفقا لماهية فعند تكثر القدرة المستندة الى الموجب لا يستند اليه الا واحد منها فيلزم الرجحان بلا مرجح وقد عرفت ان التحقيق اه انما ترك الجواب عن الاستدلال المذكور بمنع

قوله والقديم لا يستند الى المختار قيل الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه في قوله ودوام الفعل وامتناع الترك لا ينافيان الامتناع بالغير ورد بان ذلك اختيار بالمعنى الاعم على مذهب الحكماء فيكون ذلك تخفيفا على مذهبهم لا على مذهب المتكلمين القائلين بالاختيار بالمعنى الاخص وقيل المراد منه ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلقت به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه ورد بان ذلك كلام في مقام سند المنع لا يصلح ان يكون تحقيقا ولا مخلص الا بان يقال انه ذهب الى ما ذهب اليه الآمدي من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه لا بمعنى الامكان في نفس الامر ولا شك ان الجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما سلف ا هذا ما ذكروه والظاهر انهم لم يقفوا على مراده فلعل مقصوده ان الآمدي انما جوز استناد القديم الى المختار حذرا عن لزوم الايجاب على الواجب في ايجاد صفاته فكما ان الفلاسفة ذهبوا الى صدور العالم من الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم كذلك يجوز ان يكون صدور الصفات الذاتية عن الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم وقد اشرنا آنفا الى ان شارح المواقف ايد مذهب الآمدي بمذهب الفلاسفة في الاختيار بالمعنى الاعم وقد سبق منا مرارا ان الصفات الذاتية صادرة عن الذات لا بالايجاب الاضطراري كصدور الحرارة عن النار بل بالايجاب المجامع بل بالاختيار المجامع للايجاب كما ذهب اليه بعض المحققين وتشبثنا ا بالتحقيق الذي اورده في ذلك البحث فتنبه اراد به في مباحث القدرة فعلى هذا يكون هذا الكلام تاييدا لكلام الآمدي على ما ذكره الآمدي على متانته وان لم يرض به جمهور المتكلمين بل في هذا التخصيص صون لهم حيث جعلوا الواجب تعالى مضطرا في صفاته اضطرار النار في حرارته وذا لا يليق بالواجب تعالى بل الحق ان الواجب متصف ببعض الاعتبارات في حد ذاته وان صفاته تعالى صادرة عنه تعالى بالايجاب ايجابا باعتبار الصادة باعتباراته فيكون صفاته تعالى صادرة عن الواجب المتصف في حد ذاته بالقدرة الاعتبارية وغيرها فلا يلزم النقص وغيره وانما اللازم ح صدورها عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع للوجوب كما قال به الفلاسفة في صدور العالم عن الواجب تعالى والقرينة على ذلك قوله لكن لا تخلص عن الشناعة يعني انه لا مانع من اسنادها والقديم الى القادر بل هو التحقيق لكن اذا كانت القدرة مثلا متعددة على ما هو المفروض يلزم التسلسل قطعا ضرورة ان كل قدرة تستند الى قدرة اخرى موجودة فظهر من كلامه هذا ان المنع المذكور لا يضر اصل الدليل ولذا تصدى الى الجواب عن اصل الدليل بقوله ولا يخفى ان تساويه اه لكن قد عرفت منا اندفاعه بعده فان القدرة مثلا اذا كانت متكثرة فلا بد ان يكون جميعها متساوية والا لزم تفاوت بعضها عن بعض وذلك يوجب النقصان وهو محال ولا يمكن ايجاب جميعها دفعة لما قررنا فصدور البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح قطعا هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام

التي هي مبادي الاختيار اي ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والعلم والارادة والعلم ضرورة ان الفعل الاختياري موقوف عليها بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام في تلك المبادي وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار الا في غيرها كالسمع والبصر والكلام وان لم يجر ذلك الاستناد اذ ينقطع السلسلة باستنادها الى المبادي المذكورة

لان مقدوراته ومعلوماته اه حاصله ان معلوماته غير متناهية بالفعل لشموله الواجب والممكنات والممتنعات والكل معلوم له تعالى ~~ومقدوراته غير متناهية~~ فيكون تعلقات العلم بها غير متناهية بالفعل ايضا ومقدوراته ومراداته غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكون احد الممكنات المقدورة والمرادة متناهية بالفعل وان كانت لا تقف عند حد فيكون تعلقات القدرة والارادة غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فيحصل الانطباق بين التعلقات والتعلقات فقد حمل عدم التناهي في كلام المص على ما هو اعم من عدم التناهي وعدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد فليس في الاستدلال المذكور مصادرة وانما يكون لو كان عدم التناهي في الدعوى والدليل واحدا وليس كذلك كما عرفت لا يقال جعل تعلقات العلم غير متناهية بالفعل فقط مع انهم اثبتوا للعلم ~~تعلقين تعلقات ازلية~~ نوعين من التعلق تعلقات حادثة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمجردات باعتبار انها ستتجدد سواء كان ذلك مبنيا على القول بالوجود الذهني او على القول بالاشباح والامثال لئلا يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف على ما سبق تحقيقه وتعلقات حادثة متناهية بالفعل غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل فلم اكتفى الشارح المحقق هنا بالنوع الاول من التعلقين لانا نقول هذا وان ذهب اليه جمهور الاشاعرة لكن بعض المحققين ذهب الى ان علمه تعالى متعلق ازلا بالمتجددات بانها وجدت وعلمه تعالى بها بانها ستوجد واحد لعدم تصور التغير في شأنه تعالى فلا حاجة الى اثبات

تعلقات حادثة بعلمه بالمتجددات فلعل الشارح المحقق مال الى هذا التحقيق ولم يلتفت الى اثبات تعلقات حادثة
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وهو المناسب لما حققه في مبحث الحدوث من ان علمه تعالى بالمعلومات علم اجمالي من غير
غير لزوم محذور فلا نلتفت هنا الى مزخرفات الاوهام وذلك ان نقول انهم لا يقولون تعلقات القدرة والارادة
تكون كتعلقات العلم ايضا ضرورة ان المقدورات والمرادات معلومة له تعالى فاثبات التعلقات الغير المتناهية بمعنى
لا تقف عند حد للقدرة والارادة مستلزم لاثبات التعلقات الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد للعلم ايضا
فعلم هذا يبطل كلامه بالكلية تمسك جمهور الاشاعرة بهذا قلت لا حاجة في تعلق القدرة اه حاصله انه لا حاجة الى
اثبات التعلقات الغير المتناهية الحادثة في كل من القدرة والارادة وانما نحتاج الى ذلك لو كان تعلقات كل منهما
حادثة عند حدوث الممكنات ضرورة انها متناهية في الخارج وان كانت غير واقفة في حد واما اذا كانت تعلقاتهما
تعلقاتهما ازلية بالممكنات بخصوص الغير الواقفة في حد فلا بد ان يكون تعلقاتهما ازلية غير متناهية بالفعل
كتعلقات العلم وما قيل من ان هذا وان صح في تعلقات الارادة لكن لا يصح في تعلقات القدرة على ما هو
المشهور فيما بين الكلام وجه لان للقدرة عندهم تعلقين احدهما بالتصحيح اى كون القادر بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا
سابق على ترجيح الارادة وثانيهما بالتاثير اى كون القادر بسببها مؤثرا بالفعل وهذا متأخر عن ترجيح الارادة
الارادة فالتعلق الاول شامل لكلا جانبي الفعل والترك ولا شك انه غير متناه بالفعل والتعلق الثاني مخصوص
بالجانب الذي رجحه الارادة وهو الذي حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لا تقف عند حد وهذا التعلق لا يجوز
ان يكون ازليا والا لزم قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضائفين بدون الآخر
اعني الخالقية بدون المخلوقية بل انه غير متناه وقد اطلعناك بالحقيقة في مبحث الحدوث حيث قال ان القدرة
تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء انتهى فليس بشيء وان اعتنى به هاهنا وفي مبحث الحدوث مرادا
اولا شك ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء واوقاتها المعينة وايجادها فيها فلا شك ان ارادته تعالى تتعلق في الازل
بايجادها في اوقاتها فبعد ذلك لو فرضت تلك الارادة بايجادها فيما لا يزال لزم تكرار او العجز والضعف
وهو محال فتعلقات الارادة كلها قديمة ازلية غير متناهية بالفعل لكنها مجملة والا يتميز المرادات فيجري برهان التطبيق في الارادة
ويلزم الانتهاء وهو محال ثم انه اذا تعلقت الارادة في الازل بايجادها فيما لا يزال كما حققناه يلزمه تعلق القدرة
بذلك الايجاد اللايزالي وذلك التعلق ليس بالتصحيح لان ذلك مقدم على تعلق الارادة بل بالايجاد
لكن لا بالايجاد في الازل حتى يلزم قدم الحوادث او التخلف ووجود احد المتضائفين بدون الآخر كما توهم
بل بالايجاد فيما لا يزال كما كان تعلق الارادة كذلك فهذا معنى قولهم ان القدرة تؤثر على وفق الارادة
لا ما توهم من ان القدرة تؤثر فيما لا يزال على وفق تعلق الارادة في الازل على ما توهم حتى يكون ذلك اعترافا
اعترافا بالحق وكأنه وهم ان تعلق القدرة عبارة عن التاثير بالفعل فلو كان ازليا يلزم احد المحذورات

لكنه هو

لكنه وهم فاسد بل تعلق القدرة في الازل عبارة عن الايجاد فيما لا يزال فغايته ازلية الايجاد فيما لا يزال ولا
ولا محذور في ذلك كما لا محذور في تعلق الارادة في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال ونظيره بياننا وهو ان ملكا
من ملوك الدنيا اذا امر نبيا ان يفعل في وقت معين فعند مجيء ذلك الوقت لا يحتاج الى امر فاسد بل فايجاده
انما يكون بخطاب كن على ما نص عليه بقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان تعلق ارادته الازلية
بوجود المقدور فيما لا يزال فتعلقت قدرته به ايضا على هذا النسق اى على نسق الارادة بان يقول لذلك الشيء
في الازل او في حال الوقت الفعلي كن فيكون ذلك الشيء هو لا محالة سواء كان تلك المقالة حقيقة او كناية عن
عن سرعة الايجاد ولهذا قال المولى الخيالي ان تعلقات القدرة قديمة غير متناهية بالفعل عندهم اثبت
المتكلمين واما عندهم نفاه فقديمة غير متناهية بالفعل وحادثة عند الآخرين فهذا صريح في ان من الاشاعرة عند بعضهم
من ذهب الى ان تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية وفهم انه لك المحقق وتحقيق كلامهم ما ينشاه
فليس في كلام الشارح في مبحث الحدوث اعتراف بما يغاير ما قرره هاهنا وانما ذلك على سوء فهم القائل وهذا القائل
زعم في مبحث الحدوث ان للارادة تعلقين ازلي ولا يزالي ثم زعم في تحشيته قوله ولا يقوم بذاته حادث ان تعلق الارادة
الارادة الحادث فالاولى ان يكون تعلق القدرة كله حادث ثم ذكر ما قاله هاهنا والحق ان كلا من الارادة والقدرة
يكفي في كل منها نوع من التعلق كما يكفي ذلك في العلم على مسلك بعض المحققين وهو التعلقات الازلية القديمة
الغير المتناهية بالفعل لكن بالاجمال لا بالتفصيل لئلا يحصل التميز في الازل فيجري برهان التطبيق هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقام بعون الله الملك العلام وان لم يكن اجتماعها في الوجود اى الوجود الخارجي
مقدورا له تعالى بناء على ان اجتماع جميع الممكنات الغير المتناهية في الوجود محال بناء على انه يجري فيها
برهان التطبيق فيلزم التناهي وهو خلاف المفروض فكان هذا الكلام جواب عن سؤال كان قيل لو كان
كل من الممكنات مقدورا له تعالى لكان مجموع الممكنات من حيث المجموع مقدورا له وهو محال وحاصل الجواب منع
الملازمة المذكورة بانه لا يلزم من كون كل واحد منها مقدورا كون المجموع مقدورا فان حكم الكل المجموعي
يغاير حكم الكل الافرادي فان كل واحد من عشرة رجال يشبعه هذا الرغيف ولا يشبع جميعهم واما في تعلق
الارادة اه يعني ان تعلق الارادة وان كان حادثا كما قالوا لكن لا حاجة الى ذلك بل الظاهر ان يكون تعلقاتها
قديمة غير متناهية بالفعل وما قيل من ان الشارح يقول تعلق الارادة محتمل وعلم كل بغير ان يكون تعلق
القدرة بالتاثير حادثا فيبنى على زعمه السابق وقد عرفت ان الظاهر في تعلق كل منهما ان يكون قديما
اما الارادة فلكونها متفرعة على العلم القديم واما القدرة فلكونها تابعة للارادة على ما حققناه وفي قوله
احتمال دفعة اشارة الى ان تعلق الارادة في الازل بالممكنات انما يكون دفعة كتعلق العلم بها فلا تميز في العلم
الازلي بين المعلومات والمرادات والا لجرى في ذلك برهان التطبيق فيلزم تناهي المعلومات والمرادات مع
مع لا تناهيهما فيكون موافقا لما ذكر سابقا من اثبات العلم الاجمالي فالمراد من كون تعلقات العلم والقدرة و

وكأنه قاس قدرة الله تعالى على القدرة العاجزة حيث ان التاثير في القدرة العاجزة لا يكون الا وقت وجود المقدور لا
ولا كذلك قدرة الله تعالى فان تاثيرها انما يكون بلا مادة ولا آلة ولا اعانة فلا يلزم ان يكون ذلك وقت وجود الا
المقدور بل الظاهر ان يكون ازليا [illegible] وتفصيل الفاضل الخيالي تاثير القدرة في صفة تؤثر
[illegible] حيث قال عند قول التفتازاني المكون الوجود بذلك حيث قال عند تعلقها بها يجعلها متكونا عند
في المقدورات بالوجود بالفعل فهذا انه التكوين واما نفيه
من الفاعل وانما تعلقات القدرة كلها قديمة عند بعضهم بمعنى
انها ازلية في جميع تعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى ا
انما خص التكوين فتعلقاتها قديمة فيما لا يزال وحادثة
انما تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال على ما حققناه
عند الآخرين هذا كلامه وفيه اسوة لك المحقق منه

والاداه الازليه بحر منشاهيه بالفعل لكونها الازليه غير متناهيه اجمالا بالفعل لا تفصيلا والالزم التناهي على
على ما حققناه في المعالي او المراد ان تلك التعلقات الازليه لو بسطت وفصلت لكان غير متناهيه بالفعل
على ما قيل ولا يخفى ما فيه ~~ان لا منع للتعبير~~ فالحق ان مراد القوم من ذلك ما قررناه وان مراد ال
الشارح من اثبات العلم الاجمالي سابقا ومن اثبات الاراده الاجماليه ههنا انما هو توجيه مرادهم بحيث لا يلزم
محذور الانتهاء كما لا يخفى على اولى النهى قوله من النسب المقداريه كالنصف والثلث والربع وغير ذلك من
الكسور قوله لعله لمناسبة القلة والكثرة من النسب المقداريه فاندفع ما قيل الاولى من النسب العدديه اذ الكميه
لا تفصيل المخلوقات بعضها من بعض في العارض لها الكم المنفصل لا المتصل الذي هو المقدار على ان التفصيل
المذكور على صحته تقدير تسليمه لا يقتضي كون العارض لها الكم المنفصل قال المص وله الزيادة والنقصان
اي لا يعتريه ~~الزيادة والنقصان~~ فقوله ما شاء الله كان ثم دليل على الاول بظاهره وقوله وما لم يشاء لم يكن
دليل على الثاني بمعنى ان الزيادة والنقصان تابعان لمشيته وعدم مشيته وقيل معنى الحديث الشريف ما شاء ايجاده
كان فليس لاحد النقصان وما لم يشاء لم يكن فليس لاحد الزيادة في مخلوقاته فعلى هذا يكون الاول دليلا على
الثاني والثاني دليلا على الاول ويشبه الحصر المستفاد من تقديم الظرف وذلك ان نقول معنى الحديث ان
ان كان هكذا ما شاء الله وجوده كان ووجد وما لم يكن يشاء وجوده لم يكن فالنشر على ترتيب اللف
وان كان هكذا ما شاء الله تحققه من موجودات وعدميات تحقق وما لم يشاء تحققه لم يتحقق فالظاهر
ان النشر على غير ترتيب اللف ويحتمل ان يكون كل منهما دليلا على كل منهما والامر سهل وهي اجسام
لطيفة اه فيه رد للفلاسفة فيما زعموا ان الملائكة هي العقول المجردة والنفوس الفلكية في شرح المقاصد
الملائكة عند الفلاسفة هي العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص بعضهم باسم الكروبيين ما لا يكون
له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير انتهى ثم يستفاد من هذا الكلام تعريف الملك بحيث يمتاز عن الجن والشيطان
بقيد عدم الانوثة المذكورة والانوثة لان كلا منها لا يكون في الملك بخلاف الجن والشيطان على ما هو المشهور
الصحيح قوله كما ورد في الكتاب اه مربوط بدعوى المص لا بقوله لا تذكر ولا تؤنث وان اوهم القرب
جمع ملاك على الاصل اي في وجود الهمزة ثم ترك همزته لكثرة استعماله كما في الخير والشر وقد يدل على ان
اصله بالهمزة جمعه على ملائك والجمع ما يرد الكلمة الى اصلها لا جمع ملك لان جمعه املاك لا ملائكة
والتاء لتانيث الجمع كذا في البيضاوي ومراده ان التاء علامة لتانيث الجمع على ما اشتهر من ان كل جمع
مؤنث بتاويل الجماعة وما قيل معناه تاكيد تانيث الجمع اذ الجمع تانيث فالتاء تاكيد له فمردود بان
التانيث ليس بمطلوب حتى يحتاج الى التاكيد وما قيل مراد القائل ان اللام في قوله لتانيث الجمع داخل على الغرض
والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تانيث الجمع مرة اخرى فكانه جمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة فمما لا يدل عليه العبارة
اصلا والاولى من هذا ان يقال التاء للمبالغة في الكثرة ومن اراد الجمع بينهما فقد جمع بين الضب والنون

وهو

وهو مقلوب مالك على وزن مفعل فيكون وزن ملاك على الاصل معفل ثم المالك مصدر ميمي بمعنى
او بمعنى المفعول وكونه اسم مكان بعيد جدا من الالوكة وهي الرسالة هذا هو المشهور وعند صاحب القاموس انه
لا قلب فيه حيث قال الملاك والملاكة الرسالة والكني الى فلان ابلغه عني اصله الئكني حذفت الهمزة و
والقيت حركتها الى ما قبلها والملك منه لان الملك يبلغ عن الله وزنه مفعل والعين محذوف للتخفيف انتهى و
وعلى كل تقدير تسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا بينه وبين الخلق وان كان المراد
تعداد الاجنحة لا الحصر فيها ~~وليس للعد~~ وان كان الحصر مرادا في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلث ورباع بقرينة الاحاديث المثبتة للحصر بل بالاجماع وما قيل من انه يجوز ان يكون صورة جبرائيل
عليه السلام ستمائة جناح صورة متخيلة لا صورة حقيقية وانه يجوز ان يكون صورته الحقيقية ذا جناحين او ثلثة او اربعة
فكان الحصر مرادا في الاية فقد رد بان عبد الله بن مسعود رضه روى ان ذلك اصل صورة جبرائيل على ما نقله البغوي
يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي فيه اشارة الى ان الملقي والمبلغ حقيقة هو الله تع وان كان ذلك متعلقا له
بجبرائيل تعلق الفعل بالكاسب ففيه رد للمعتزلة واختيار لمذهب اهل السنة والمراد بالالقاء ما يكون بالالهام
او به وبالانشاء من ابعضه وبالتبليغ ما يكون بلسان جبرائيل عليه السلام او الاول شامل للكل والثاني من عطف
الخاص على العام وعلى كل تقدير يشمل اقسام الوحي الظاهر على ما اشير اليه بقوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب الاية لكن في تعلق جميع اقسام الوحي الظاهر بجبرائيل عليه السلام نظر بل ظاهر هذه الاية يقتضي
ان الوحي الالهامي انما هو بنور اراه الله تع ~~على ما نص عليه~~ الا ان يدعي ان لجبرائيل عليه السلام مدخلا
في ذلك ايضا والله الموفق لما هنالك قوله في المعرفة والقرب اي المعنوي والايثار بامر بان يكون له مرتبة
معينة من معارف الله تع ومقامات المعنوية وان يكون له اختصاص بامر مخصوص في تدبير العالم كالامر بالقاء
العلوم وتبليغ وتبليغ الوحي او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يسوغ لاحد ان يلتفت الى ما امر الاخر
قيل انهم لا يترقون اي عن مقاماتهم ولا ينزلون اي عنها قال الشارح وهذا قول بعض الحكماء والم
وبعض المتكلمين واما عند جمهور المتكلمين فلهم الترقي وان كان عدم تنزلهم ثابتا عند بعضهم
وما قيل من ان هذا الكلام انما يصح على مذهب الحكماء لو خصصوا الملائكة بالعقول العشرة اذ جميع كمالاتهم
بالفعل فلا يتصور الترقي فيهم واما لو عمم الملائكة بالعقول العشرة وبالنفوس الفلكية كما ذهب اليه العلامة
فالترقي موجود فيهم لان غرض النفوس الفلكية من تحريك الافلاك التشبه بالمبادي العالية ففي كل دورة
يزداد كمالاتهم والاكمل اقرب انتهى فمدفوع بان الامور الجزئية لا تكون كمالات للامور المجردة ولو كانت
تلك الامور الجزئية كمالات فانما تكون للنفوس المنطبعة لا للنفوس المجردة هذا وقيل ان الاية التي
استدل بها القائل الاول على مدعاه وهي قوله تع وما منا الا له مقام معلوم وان دلت على عدم تنزلهم بمعونة
قوله تع لا يعصون الله ما امرهم الاية لكن لا تدل على عدم الترقي عن مقاماتهم الى ارفع منها الا يرى ان من اعلام

من مقربي السلطان يترقى عن مقامه بسبب الاطاعة وتحصيل رضائه ويتنزل عن مقامه بسبب العصيان فالا
فالملائكة المكرمون وان لم يجز تنزلهم بسبب عصيانهم الثابتة بالادلة لكن يجوز ترقيهم عن مقاماتهم الى ارفع
منها بسبب الطاعة وتحصيل الرضا وبالجملة فالاية المذكورة لا يدل على المدعى ~~ووجه~~ بحمل المعلوم
في الاية على ~~المقام~~ المعين واجاب عنه الشيخ بتغير الدليل بان يقال لو جاز الترقي لهم لجاز ذلك الترقي لهم واللازم باطل
والا لما قال جبرئيل ليلة المعراج للنبي عليه السلام لو دنوت انملة لاحترقت فحكم فانه ذلك كما ثبت في الحديث
فهذا الحديث ظاهر في انه لا يجوز لهم الترقي عن مقاماتهم فثبت دلالة الاية على المدعى بمعونة هذا الحديث
وما قيل من انه يجوز ان يكون قول جبرئيل عليه السلام للنهي عن الجواز معه من ذلك الموضع لا لنفي الترقي
الى مقام ارفع من مقامه فهو وان تبادر من ظاهر اللفظ لكن المراد نفي الترقي عن مقامه المعنوي الى مقام ارفع
يدل عليه قوله لاحترقت اذ الاحتراق عبارة عن عدم تحمل المعارف التي هي فوق مقامه اذ لا نار هنالك حتى
يحترق بها ولو سلم ان المراد النهي عن الجواز معه من ذلك الموضع فذلك النهي انما هو لاجل عدم طاقته
على اطلاع ما فوقه وعلى كل تقدير فالحديث المذكور يدل على عدم الترقي فيتم دلالة الاية على المدعى والانملة
راس الاصبع مفرد ويجمع على انامل ثم ان ما اشار اليه بذلك مما اتفق عليه المحققون من الصوفية وغيرهم
في الماضي اي بالنسبة الى زمان الخطاب لهم ~~لا بالنسبة الى صيغة امرهم~~ وكذا قوله في المستقبل ليس بالنظر
الى صيغة ويفعلون ما يؤمرون اذ لا معنى له بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم يعني ان الملائكة لم يعصوا
فيما امرهم فيما مضى ويفعلون ما يؤمرون في الازمنة الاتية فعلى هذا فالمراد من قوله لا يعصون الله ما امرهم
لا يعصون الله ~~فيما امرهم~~ والمراد ما عصوا لكنه عبر بصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار يعني انهم استمروا
في عدم العصيان ولك ان تقول عبر بصيغة المضارع استحضارا لصورة عدم العصيان الدال على شرفهم
ومن شرفهم ولا يبعد ان يكون لحكاية الحال الماضية وعلى كل تقدير يفيد الاية الكريمة عدم عصيانهم في الازمنة الماضية
قبل نزول الاية فاندفع ما توهم من ان مدلول الاية عدم عصيانهم بعد نزول الاية فيما امروا في الماضي وهو لا ينافي
عصيانهم فيه قبل نزول الاية كهاروت وماروت فلا دلالة في الاية على عدم عصيانهم مطلقا والمدعى ذلك انتهى
وما صدر عنهم في قصة خلق ادم اه اختلف المسلمون في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم وفي
وفي فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل من الفريقين متمسكات والمختار افضلية الانبياء على الملائكة
على ما اوضحناه في العالي ~~دستهديه~~ قصة خلق ادم عليه السلام واما عصمة الملائكة فقد منعها بعضهم
والصحيح هو العصمة وقد تمسك المانعون لها بوجوه عديدة منها ما في قصة
خلق ادم عليه السلام من وجوه العصيان الزهنية الانكاري والغيبة والبغي والرجم بالظن ~~كما اشار اليه~~
والظاهر ان الاخير داخل في البغي واشار الى الجواب بان الاستفهام بقولهم اتجعل اه ليس المراد به
الانكار حتى يكون ذلك اعتراضا على الله بل للتعجب والاستفهام عن حكمة الاستخلاف من يتصف بما لا

بما لا يليق به مع وجود الاليق والاولى وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او مقايسة
بني الجن والانس بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا بقرينة قوله
وانبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين بيانه اي فاني استخلف من يتصف بما ذكرتم بناء على كون ذلك
متحققا معلوما لهم باعلام من الله او بمشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان
استخلاف من يتصف بذلك خال عن غير حكم ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون
عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح كذا في شرح المقاصد
وتحقيقه ما اشار اليه البيضاوي من انهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها مدار امره شهوية
وغضبية تؤديان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة
وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه
واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن
فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة
ومجاهدة الهوى ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الاحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات
واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف واليه اشار بقوله اني اعلم ما لا تعلمون
هذا فاندفع ما قيل ان كانوا حاكمين بان هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا والا فلا يصح نسبة
الصدق والكذب اليهم لانهم جازمون ان فعل الله تعالى لا يخلو عن الحكم لكنه لما خفي عليهم الحكمة استفسروا عن الحكمة
في ذلك فكانه لزم في مهم هذا كون هذا الاستخلاف من غير حكمة ولذا نسب اليه قال ان كنتم صادقين
ولما لم يكن هذا صريحا في كلامهم لم يكن ذلك اعتراضا وصح نسبة الصدق ايضا اليهم باعتبار هذا اللازم
وقد اشار اليه البيضاوي ايضا حيث قال ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم او ان خلقهم
واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالهم والتصديق كما يتطرق الى
الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض ما يلزم مدلوله من الاخبار وبهذا الاعتبار يعتري الانشاءات
وبهذا التحقيق اندفع ما قيل في دفع الايراد المذكور من ان خبر الشاك المتردد اما صادق واما كاذب لخبر الساهي
وغيره فلا واسطة بينهما كما صرح به في شرح التلخيص وذلك لانه لا معنى لجعلهم مترددين وشاكين وبالجملة
عند سوق الايات وبيان اهل التحقيق من ائمة التفسير هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ليس بغيبة حتى
يوجد فيهم العصيان وانما لم يقل ليس بغيبة ولا رجما بالظن اي قوله بدون العلم وهو منهي عنه بقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم كما اشار اليه المحقق المص في المواقف لان الظاهر انهم ~~قالوا~~ قالوا ان القول
بدون العلم داخل في البغي ويشير الى نفيه ايضا على ان الغيبة اه ذكر المص في المواقف ان الغيبة ذكر مثالب
المغتاب وذلك انما يتصور فيمن لا يعلمه انتهى وعدل عنه لان الظاهر ان الغيبة ذكر اخاك بما يسوئه ويكرهه

سواء كان المخاطب عالما اولا كذا قيل ولعل مراد الملم ان ذلك انما يتصور لمن من شانه عدم العلم بالمثالب ولا
ولا كذلك هو الذم فلا فائدة في ذكر المثالب لانه لم يكن ما ذكره اوضح لا كما توهم من ان ذكر مثالب
المعدوم كذكر مثالب الميت ولما لم يكن الثاني غيبة لم يكن الاول غيبة ايضا اذ ذكر مثالب الميت مكروه نص عليه
الفقهاء ولا كذلك المعدوم هذا وما قيل ايضا من ان الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكره
فليس بشيء لانهم ذكروا مثالب المجهول خليفه ولا نسلم انه غيبته وكانه قاس ما نحن فيه على الزجر عن المعاصي لعموم
غير معين وان يكون ذلك بل نسلم تقرير الشبهة وتكميلها اذ اصل الشبهة حاصل بقولهم اتجعل فيها من
يفسد فيها ثم اتموا هذه الشبهة وزينوها بقولهم ونحن نسبح بحمدك الآية وانما ابليس جواب
عن دليل اخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بدليل الاستثناء في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس فان الاصل في الاستثناء الاتصال وحاصل الجواب انه لم يكن من الملائكة عند اكثر العلماء
بدليل قوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان جنيا
واحدا مغمورا فيما بينهم بالوقوف من التسبيح وآخرهم ان يكون نوع من الملائكة مسمى بالجن احتمال غير دليل
فلا يعتد به وما اشتهر من قصة هاروت الخ جواب عن دليل اخر لهم بان هاروت وماروت من الملائكة
بنص القرآن وقد ارتكبا السحر واعتقدا تاثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان القول
بالارتكاب والاعتقاد غير مقبول عند المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية ان السبب في انزالهما
انما هو تعليم الناس ابواب السحر ليتمكنوا من معارضة السحرة عند ظهورهم بدعوى النبوة فيدفعوها
هذا حاصل كلام ابي العباس وهذا لا ينافي قوله في اثناء التعليم فيقولان لهم انما نحن فتنة فلا تكفر
كما فرع منها يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر لان التعليم وان كان سببا لتمكنهم من معارضة
السحرة لكنه يكون سببا لافتتان البعض بصرف المتعلمين الخلوف وغضبه الله ولاجل ذلك وقع التنبيه
منهما عقيبه كما قال البد شارح المقاصد حيث قال والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل
الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن
وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر
ونعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة
فضلا عن الكفر واعتقاد نفعه او عمل به انتهى نعم فيه زيادة هي تعذيبهما ليس ذلك فيما ذكره ابو العباس
وفيه ايضا السكوت عن التعليم للتمييز بين السحر وبين المعجزة لكن لا باس في ذلك اذ لك التعذيب على سبيل الفرض
والتقدير واما السكوت عن بيان التمييز المذكور فلوضوحه اذ لا بد للانزال من فائدة هي التمييز المذكور
وقد افصح عنه البيضاوي حيث قال وهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين
المعجزة وبالجملة فمآل الكل واحد لان شارح المقاصد خالف ابا العباس والبيضاوي وان البيضاوي خالف
ابا العباس

المتوهم في هذا الامر بل هو الظاهر

ابا العباس في كما توهم نعم تقريرا تهم متفاوتة لكن المآل واحد عبارتنا شتى وحسنك واحد
وقيل هما رجلان جواب اخر بانهما ليسا من الملائكة ولما كان اطلاق الملكين عليهما مجازا احتاج
الى التاويل فقال ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما نقله جواب عن دليل اخر لهم بتغيير الدليل الاول الى هذا
الدليل وحاصل الجواب ان الدليل الاول غير مقبول عند اكثر المحققين وهذا الدليل غير مقبول عند احد فضلا عن
المحققين بل باطل عقلا وقد قال البيضاوي هذا محكي عن اليهود ولعله من رموز الاوائل لا يخفى حله على ذوي
البصائر انتهى ولعل الرمز المذكور استعارة تمثيلية عن حال الرجلين العالمين والرجل الجاهل المتعلم منهما
من حيث ان الجاهل عمل بما تعلم منهما ففاز ونجا وان الرجلين العالمين تركا العمل بموجب علمهما فعطبا
ولم يظفرا بالمقصود فعلم تقدير صحة القصة المذكورة يحمل على الرمز المذكور كما قررناه فلا يرد ان الامام السيوطي
قال لهذه القصة طرق كثيرة بلغت نيفا وعشرين طريقا وان الحافظ ابن حجر نص على ان الواقف على طرقه يكاد
يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الواردة فيها هذا لكن على تقدير الحمل على الرمز المذكور تكون الاستعارة تمثيلية
كما قررناه ومن البين ان طرفي ~~الاستعارة~~ اجزاء التمثيلية باقية على ما كانت هي عليه قبل الاستعارة كما لا يخفى على
ادنى مسكة من فن البيان فما قيل من ان حمل القصة على الرمز المذكور انما يستقيم اذا حمل هاروت وماروت على
معنى رجلين مجازا ليس بشيء بل لا وجه للرمز المذكور اذا حمل الملكان على الرجلين مجازا بل هما على حالهما
فكيف يتصور نسيانهما واخطار المتعلم اياه وهذا قلب المعقول لانهما اعتادا الصعود بقراءتهما مدة من
قائدهم ماقيل يجوز نسيانهما دونها ويجوز اشتراط التاثير بشرط فقد منها دونها انتهى وما قيل ان كان مراد
القائل ابطال القصة كما هو الظاهر فيرد عليه ذلك الايراد وان كان منعا لدليلهم بسند على سبيل القطع فلا يرد
عليه ذلك فليس بشيء بل مقصوده ابطال القصة بما هو العادة وبما ذكره لما نع احتمال عقلي لا يثبت به القصة
فلا ينفع في المقام على انه يتصور كيف يتصور ان ترقى فاحشة الى ان تنخرط في سلك المدبرات فبطلان هذه القصة
واضح لذوي الامانات قال المص والقران كلام الله غير مخلوق لما كان في الكلام زيادة نزاع اورد هذا
الكلام بعد ما اشار سابقا الى انه متكلم تحقيقا للمقام واشار الى ان القرآن كالكلام يطلق على اللفظي والنفسي
وعقب الكلام القران بكلام الله ولم يقل القران غير مخلوق لما ذكر المشايخ من انه يقال القران كلام الله غير مخلوق
ولا يقال القران غير مخلوق لئلا يسبق الى الوهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة وهذا
ولله اقتباس من الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة بين
الفريقين ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القران ثم ان كان المراد من القران والكلام هو النفسي فمعنى قوله
غير مخلوق انه صفة له صادرة عنه ايجابا على ما هو مذهب الاشاعرة في الصفات الذاتية وان كان المراد منهما
هو اللفظي فمعنى هذا القول انه غير مخلوق لاحد من عباده [illegible] بل هو من تاليفه وترتيبه

اي بغير قيام علم بهم بمعنى الحكاية (تعليق في الهامش)

وكذا سائر الكتب وأما الأحاديث القدسية فمعانيها وإن كانت من الله لكن ألفاظها من الأنبياء عليهم السلام
على ما حققه بعض أئمة الحديث والكلام ههنا في كلام الله تعالى ولم يطلق كلام الله على المعاني المرتبة فقط
لما روي عن النبي عليه السلام أن الشارع أراد المص أفيس هذا من الحديث وصيغة المجهول إشارة إلى أن فيه كلاما بل قد قيل إنه موضوع
وإن دفعه بعضهم والأنبياء أجمعوا إشارة إلى الاستدلال على ثبوت صفة الكلام بالإجماع والتواتر
وإنما أعاده لأجل تحقيق عدم وجود الدور في الإثبات المذكور على ما يشير إليه قوله ولا يتوقف الخ وما قيل من أنه
مما يستغنى عنه في قوله متكلم لا بد على كون الكلام صفة قائمة بذاته تع ولذا احتاج بعد ذلك إلى الاستدلال بإجماع
الأنبياء إنهم غفلوا عن سياق الكلام هنالك لأن المص إنما أورد قوله متكلم بعد قوله متصف بصفات الكمال
فالدليل المذكور يدل هنالك بدلالة على كون الكلام صفة قائمة بذاته فالحق أن إيراده ههنا لأجل التمهيد لتحقيق
عدم وجود الدور فيه ثم أقول إنهم لما أجمعوا على أنه تع متكلم ونقل ذلك بالتواتر عنهم دل ذلك على أنه متصف
بالكلام لاستحالة التكلم الذي دل عليه متكلم من غير قيام الكلام به فالإجماع على أنه تع متكلم يستلزم الإجماع
على أن التكلم قائم به وقيامه به يستلزم قيام الكلام وظاهر أن الكلام اللفظي عبارة عن الحروف والأصوات
القائمة بالهواء فلا معنى لقيامه به تع فالقائم به تع إنما هو الكلام النفسي وهو المط وأما المعتزلة اعترفوا بقيام التكلم به
لكن أولوه بإيجاد الكلام في الغير فمنعوا كون قيام التكلم به تع مستلزما لقيام الكلام به تع فاعترفوا بالكلام اللفظي
القائم بغيره تع وأنكروا الكلام النفسي القائم به تع وأنت خبير بأن هذا مخالف للعرف واللغة لأن المتكلم في العرف
واللغة إنما يطلق على من يتصف بالتكلم والكلام لا على من أوجده في محل آخر والإلزم اتصاف الباري تع بالأعراض
المخلوقة له تع عن ذلك كما علم هذا المقام ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام إه إشارة إلى دفع لزوم الدور المتوهم
في إثبات الكلام بإجماع الأنبياء تقريره أن إجماع الأنبياء على أنه متكلم يتوقف على معرفتهم نبوتهم وتلك المعرفة
تتوقف على إخبار الله تع برسالتهم وصدقهم وتصديقهم وذلك الإخبار والتصديق كلام خاص فإجماع
الأنبياء يتوقف على ثبوت الكلام فإثبات الكلام بذلك الإجماع يكون دورا باطلا وحاصل الدفع أنا لا نسلم
أن معرفتهم نبوتهم تتوقف على إخبار من الله تع برسالتهم لجواز أن يخلق الله تع علما ضروريا برسالتهم وتصديقهم
بخلق المعجزة وقت تحديهم من غير أن يوجد هنا كلام خاص لرسالتهم وكونهم صادقين هذا وما قيل من أن التوقف
الأول ممنوع أيضا فلو أثبت الكلام بالإجماع فذلك الإجماع لا يتوقف على معرفتهم نبوتهم حتى يلزم الدور نعم
لو أثبت الكلام بإجماع الأنبياء لكان ذلك التوقف ثابتا وحاصله أن الدليل ههنا هو الإجماع المطلق لا إجماع
الأنبياء فليس بشيء إذ لا معنى لإثبات الكلام بالإجماع المطلق ولا يساعده بيانهم قطعا وأما ما قيل من أن للسائل
أن يقول وإن لم يتوقف ثبوت النبوة على إخبار منه تع بنبوتهم لكن إجماعهم على هذا الحكم موقوف على إخباره تع بأنه متكلم
لكونه تع متكلما فإثباته بالإجماع يكون دورا فالوجه في الجواب أن يقول لجواز أن يخلق الله تع فيهم علما ضروريا بكونه تع
متكلما وبرسالتهم إلا أن يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة أيضا فليس بشيء أما أولا فلأنا لا نسلم أن إجماعهم على هذا

على هذا الحكم موقوف على إخباره تع بكونه تع متكلما لأن ذلك الإجماع يمكن أن يكون من أمارات غير الإخبار المذكور
وهو ظ وأما ثانيا فلأن جواز العلم الضروري برسالتهم يستلزم جواز العلم الضروري بكونه تع متكلما
فلا حاجة إلى التصريح به وأما ثالثا فلأن البحث ههنا في كون الكلام صفة له والمعتزلة لا يقولون به فالأشاعرة
إنما يثبتون الكلام النفسي بالإجماع المذكور والمعتزلة لا يثبتونه بالإجماع حتى يلزم عليهم الدور ويحتاج
إلى الدفع بما ذكره ولا معنى لإثبات الكلام اللفظي بالإجماع وقد ههنا ظهر أن مدعى الأشاعرة ههنا إنما هو الكلام
النفسي ولذلك استدل المص عليه بقوله تع وكلم الله موسى تكليما من غير لزوم دور فيه هكذا حقق المقام
ولا تلتفت إلى مزخرفات الأوهام وذلك لأنهم لما داروا في قياسين ونلخص الكلام أنه ههنا قياسين
متعارضي النتيجة فافترق المسلمون إلى أربع فرق باعتبار مقدمات القياسين فالأشاعرة والحنابلة ذهبوا إلى
صحة القياس الأول فقدحت الأشاعرة في صغرى القياس الثاني والحنابلة في كبراه وذهبت المعتزلة والكرامية
إلى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صغرى القياس الأول والكرامية في كبراه صفة له أي صفة
حقيقية موجودة لما هو مدعى الأشاعرة فالقديم والحادث في الدليلين بمعناهما الاصطلاحي أعني الموجود الغير المسبوق
بالعدم والموجود المسبوق بالعدم لا يقال كيف يكون المؤلف من الحروف والأصوات الغير القارة موجودا حتى يكون
حادثا على ما زعمه المعتزلة والكرامية لأنا نقول لا يلزم في كون الشيء موجودا أن يكون جميع أجزائه مجتمعة في الوجود
بل التعاقب في الأجزاء كاف في وجود الشيء وحدوثه على ما سيجيء تحقيقه من أنه في مبحث الحدوث ولو كان الاجتماع
في الأجزاء لازما في وجود الشيء وحدوثه لم يتم جريان برهان التطبيق في الأمور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على
وجود أجزائه مطلقا وهي قديمة فارغ الواقف وهذا باطل بالضرورة فإن حصول كل حرف
مشروط بانقضاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى ما زعموه من كون التعاقب
من القديم مع التعاقب والانقضاء في نفس الألفاظ لا في التلفظ بها بط بداهة فلا يرد أن مذهبهم يؤول
إلى مذهب المص كما يأتي فكيف يكون أحدهما حقا والآخر باطلا وذلك لأن مذهبهم كون التعاقب والانقضاء
في نفس الألفاظ مع قدمها ولا شك في بطلانه ومذهب المص كون التعاقب والانقضاء في التلفظ بها
مع قدم الألفاظ أنفسها ولا محذور فيه قال في شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية أن تلك الأصوات والحروف
مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة
بذات الباري تع وأن المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلام الله تع القديم انتهى فهذا صريح في زعمهم
التعاقب والانقضاء في نفس الألفاظ لا في التلفظ بها وفي زعمهم قدم الترتيب والمسبوق والسابق مع بطلان
الزعم المذكور بداهة ولا كذلك ما ذهب إليه المص فإن غايته أن اللفظ والمعنى معا قائم بذات الله تع من غير ترتيب
وإنما الترتيب في التلفظ فقط لعدم مساعدة الآلة لما يكون بدون الترتيب كما سيجيء تحقيقه فما قيل زعم الحنابلة
بذلك دون ما ذهب إليه المص محل نظر لكونه ليس بشيء فإن من يكفي التوجيه لمن زعم أن المسموع من القراءة والمرئي من أسطر
الكتاب نفس كلام الله القديم

وقيل انهم منعوا اه فعلى هذا يكونون متحدين مع الاشاعرة فلزم عليهم قدح صغرى القياس الثاني
في الاشاعرة مع انهم قدحوا في كبراه كما عرفت فليتامل نعم لو كان مراده انهم انكروا الكلام النفسي مع
انكارهم اطلاقه للحادث على اللفظي بعضا ودعيانه مجاز وجب لساغ لهم منع الكبرى واشار اليه بعض الاشاعرة
لكن كلام القائل لا يساعد فافهم والمعتزلة اه قال في المواقف ما حاصله ان ما قاله المعتزلة
هو الكلام اللفظي ولا ننكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى
القائم بالنفس وهم ينكرونه ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي
واثباته وقد اشار اليه شارح المقاصد حيث قال اذا تقاجمع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا
انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول
انتهى واوضح من هذا ما اشار اليه في شرح العقايد حيث قال وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى
اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي
هذا فاندفع ما قيل من على ما ذكره صاحب المواقف وشارح المواقف بكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق
لفظيا اسمى لان نزاعهم مع الفرق في اثبات الكلام النفسي ونفيه ولا شك ان انه نزاع معنوي قطعا
فلا حاجة في دفعه الى الاطالة بان عنوان الموضوع عند سائر الفرق يصدق على اللفظي فيكون حادثا
وعند الاشاعرة يصدق على النفسي فيكون قديما فيكون النزاع بينهم في القدم والحدوث على ان التحقيق
ان مثل هذا الكلام غير دافع للفظية النزاع بل الوجه ما اشرنا اليه ثم ان الاشاعرة بعد اعترافهم بثبوت
الكلام النفسي لم ينفوا ~~الكلام اللفظي بل اعترفوا بعضه~~ اعترفوا بالكلام اللفظي ايضا وقالوا ان له اختصاصا
اخر بالله تعالى وهو انه تعالى اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين
والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ كذا في شرح المقاصد ومما ينبغي ان يعلم انه لا يلزم من الاخيرين كون
الترتيب من جبرئيل او من النبي عليهما السلام بل الله تعالى خلقه في لسان جبرئيل او لسان النبي عليهما السلام مرتبا من غير مدخل
منهما اصلا والا لزم ان لا يكون الكلام القرآن الكريم معجزا وهو باطل بل غايته ان الله تعالى اوجده في اي محل
اراده وهو الكبير المتعال وهذا الذي قررناه مما اعترف به المعتزلة في كلام الله على ما يظهر من تقريرات مذهبهم
ولا نشازع اليه فراتب فهم منعوا ان المؤلف من الاصوات والحروف يجيء صفة له مع ان الظاهر ان يقول فهم منعوا
كون كلامه صفة له قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول لكنه قصد فقد فصلت بذلك التقرير ان منعهم مبني
على انكار الكلام النفسي والاعتراف بالكلام اللفظي فقط وظاهر ان الكلام اللفظي ليس صفة له تعالى ولو منعوا
ظاهر صغرى القياس الاولى لتوهم اعترافهم بالكلام النفسي فلا جرم اوردوا المنع المذكور على التقرير المزبور
والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي ارتكبها الحنابلة وهو كون المؤلف من الحروف والاصوات الحادثة
قديما

قديما
بناء على ان قدم الكل المؤلف من الحروف والاصوات الحادثة خلاف ما يحكم به بداهة العقل من حدوثه انتقلوا الى
مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته حيث جوزوا ~~[illegible]~~ قيام الكلام اللفظي
الحادث بذاته تعالى وزادوا ان ما ارتكبه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره قائمة بغيره مع ان ما اجمع الانبياء
عليهم السلام على انه تعالى متكلم يقتضي كونه صفة له تعالى قائمة به تعالى وان قالوا بالهم لذلك بكونه خالقا للكلام وموجدا
اياه في الغير مخالف للعرف واللغة بناء على ان مقتضى العرف واللغة في كونه تعالى متكلما كونه متصفا بالتكلم المستلزم
المستلزم لاتصاف الكلام به ذهبوا الى ما ذهبوا وبما قررنا من ان ما ذهب اليه المعتزلة من ان معنى المتكلم هو الموجد
للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة لانها انما هو صدق على ان معنى المتكلم هو ما قام به الكلام وذلك يستلزم
قيام الكلام به قطعا فلو كان معنى المتكلم هو الموجد للكلام في الغير لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة وهو
سقط فحيث انتفى قيام الكلام اللفظي به تعالى ثبت قيام الكلام النفسي به تعالى وهو المط سقط ما قيل بان كون ما ذكروه
مخالفا للعرف واللغة ليس على ما ينبغي في الكلام اللفظي الذي اثبتوه بل الحجة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار الكلام
النفسي انتهى وسقوطه ظاهر مما قررناه ثم انه كلام متناقض الاطراف لا يليق ان يلتفت اليه وما قيل بعضهم ان لهم
ان يمنعوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ان التكلم بالكلام اللفظي هو احداثه في المحل المجاور
فيكون خلقه للمتكلم المخلوق فكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر انتهى لان ذلك انما يكون اذا كان ذلك التكلم
هو التكلم بالكلام اللفظي وهل الكلام الا في ذلك وما الدليل على ذلك فالحق ان ما ذكروه مخالف للعرف واللغة
ولا يرتكب ذلك الا لدليل ولا دليل عليها معنى واحد بسيط قائم بذاته اي لا تعدد فيه في الازل بالامر والنهي والخبر
وغير ذلك وبالمضي والاستقبال وغير ذلك وانما التعدد فيه فيما لا يزال فيكون التغاير بين الاقسام المذكورة
بحسب التعلق لا بالذات والحاصل انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كسائر الصفات
من العلم والقدرة وغيرها فان قيل ان هذه اقسام للكلام لا يعقل تحقق وجوده بدونها قلنا انه تعالى بل انما ا
يصير تلك الاقسام عند التعلقات واما في الازل فلا تعدد ولا انقسام اصلا كذا في شرح العقايد
فهم منعوا اه هذا المنع منهم مبني على ان يكون المراد بالكلام الكلام النفسي على ما هو مقتضى التعبير بالصفة
ثم ما وقد اثبت الاشاعرة الكلام اللفظي فعلى هذا لزمهم ان يمنعوا صغرى القياس الاول كالمعتزلة ولو صرحه بمنع عدم
كون الكلام فيه لم يلتفت اليه بل اكتفى في ذلك بسياق الكلام الاتي ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ ومفهومه وهو المدلول الوضعي على ما هو المتبادر كما صرح به في المواقف وهو الظاهر من قول الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا او المدلول العقلي وهو سيراه المدلول الوضعي
الوضعية وذلك اعم ~~مفهوم~~ مدلول اللفظ ايضا وعقلا ومراد المشايخ ههنا هو هذا المعنى على ما سنطلع عليه وقول الا
الاخطل المذكور يحتمل لذلك ايضا كما احتمل ما قاله صاحب الاول من الالفاظ المرتبة بحيث واخرى على الا
القائم بالغير اي ما لا يقوم بذاته كما قال اهل العربية في اسم المعنى في مقابل اسم العين والمعنى الاول اخص من الثاني

ثم قيام الكلام اللفظي الحادث بذاته مع انه
كمفهوم
او سقط ما قيل بعضهم
فهو مفهوم
ظهور
وذلك فيما لا يزال

اذ كل معنى غير قائم بذاته بدون العكس اذ قد يكون ما لا يقوم بذاته لفظا قائما بمحله وهذا اذا كان
الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية كما هو المختار عند المحققين منهم الشيخ ابو علي والشيخ شهاب الدين
المقتول وأما اذا كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فبين المفهومين عموم من وجه
اذ قد يكون مدلول اللفظ غير قائم بذاته وهو ظ وقد لا يكون بل يكون قائما بذاته كما اذا كان مدلول اللفظ
واجبا او جوهرا وكذا ما لا يقوم بذاته قد يكون مدلول اللفظ وقد لا يكون وهو ظ ايضا والتزام ان ما لا يقوم
بذاته مدلول لفظ من الالفاظ مشكل ولو سلم فلا يثبت اخصية الثاني مطلقا بهذا التوجيه في التوجيه ما اشرنا اليه
فهم الاصحاب اي اصحاب الاشعري منه ان مراده من المعنى مدلول اللفظ كما هو المتبادر فحكموا
بان المعنى قديم وان كان اللفظ غير قديم لا يخفى ان قوله ان هذا القرآن يهدي الآية وقوله نحو ذلك الكتاب الآية
يقتضي ان يكون اللفظ مدلولا ايضا فالفهم المذكور لا ينفي كون اللفظ مدلولا لانا نقول المشار اليه غير
المدلول فغاية ذلك كون اللفظ مشارا اليه لا مدلولا على ان الظاهر ان مثل الاشارة المذكورة الى المعاني
دون الالفاظ على ما يقتضيه سياق الآيات المذكورة فلا وجه لما قيل من ان كلام المص مبني على ان الالفاظ
موضوعة بازاء الصور العلمية ومجموع الفاظ القرآن يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمي
لا باعتبار الوجود الخارجي ولو سلم فالقائلون بان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الخارجية لا يكون
وضعها بازاء المعاني الكلية وظاهر ان القرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع القرآن لا الشخص
القائم بمحله انتهى لان ذلك في توجيه مثل الاشارة المذكورة من التصرفات الفاسدة ثم ان فهم الاصحاب
مبني على ما هو المتبادر من المعنى ولا اقتضاء ذلك حدوث الكلام اللفظي المسلم لهما سد حمله المص
على ما لا يقوم بذاته وان كان ذلك قائما بذاته نعم ما قيل ما ذكره المص ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب
فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة يخرج بقيد القائم بذاته نعم ليس بشيء اذ الاصحاب لو فهموه
بمعنى القائم بالغير لكان شاملا للفظ والمعنى جميعا ولم يلزم عليهم ما يلزم في فهم المفهم. وهذا اي المعنى
الذي هو مدلول اللفظ القديم عنده فانه قلت ذلك المعنى عبارة عن المدلولات الوضعية وهي ان كانت
ما باعتبار الوجود الخارجي واجب وممكنات فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تع وباعتبار الوجود العلمي
امور متغيرة بتغير العبارات فلا تكون باسرها قديمة ومن الصفات الحقيقية قلت مرادهم
من ذلك المعنى هو المعنى الثاني الذي دل عليها الالفاظ دلالة عقلية ولدلالة الاثر على المؤثر فللالفاظ
دلالة على المعاني المرتبة دلالة وضعية ولها ايضا دلالة على المعنى القائم بذاته تع دلالة الاثر على المؤثر فذلك المعنى
مؤثر في المعاني الوضعية وفي الالفاظ ايضا فعلى مذاق الاصحاب يكون القديم هو المعنى الثاني والمدلولات
الوضعية مع دوالها لا تكون قديمة ولما والكلام مشترك بينهما اشتراكا لفظيا على ما هو التحقيق عندهم وأما على
مذاق المص فكلاهما قديمان من غير ان يوجد الترتيب فيهما [...] وأما على مذاق الشارح فالمعنى واللفظ مع

الترتيب

مع الترتيب الازلي بينهما قديمان فلا وجه على مذاقهما لجعل الكلام مشتركا بين النفسي واللفظي بل الكلام القديم
لفظيا ونفسيا قديم ح فما قيل مبني ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ
الترتيب وبين اثرها الاول اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى
التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العلمية مبني على اشتهار القديم في معنى
الازلي الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر كالعدم الازلي منظور فيه من وجوه تظهر بملاحظة
ما قررنا على انه يشرع ههنا جعل القديم اعم من الوجود الخارجي والحق ان لنا آثارا خارجية مبدأ قبل
الكلام اللفظي للاتع لا يكون علما وقدرة وارادة فذلك ليس الا المعنى القائم بذاته بحيث ينطبق ذلك على الاقوال
الثلاثة في تفسيره ما نقل عن الشيخ الاشعري هذا هو تحقيق المقام فدع عنك خرافات الاوهام كعدم تكفير
من انكر كلمة منه ما بين دفتي المصاحف اقول هذا وما بعده متفرع على ان الاصحاب بان التحقيق عندهم ان كلام
الله تع اسم مشترك بين النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تع وبين اللفظي الحادث المنقول الى الرسول
والآيات ومعنى الاضافة كونه الا ضافة انه ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح الانكار المذكور اصلا ولا يكون
الاعجاز والتحدي الا في كلامه تع وأما ما وقع في عبارة المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم
بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فلا نزاع في التسمية والوضع كذا في شرح العقائد للتفتازاني فلو يرد على الاصحاب شيء من المحذورات
وأما ما قيل في رد قوله كعدم تكفيره من ان هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس
بقطعي بل هو الراجح فمع احتمال ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولو مرجوحا
لو كفر في انكاره وكون الالفاظ كلام الله تع وكتابه وانما الكفر في انكار كون النفوش المذكورة دالة على كلام الله تع
وبالذات اذا كان كلام الله تع عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها فليس بشيء لانهم
باسرهم عرفوا الكتاب بما نزل على الرسول ونقل عنه تواترا وذلك شان الالفاظ لا المعاني ولا النفوش
على ما ذكره هذا وكذا ما قاله ابن الكمال في رسالته المفردة من ان ما علم من الدين ضرورة هو ان المكتوب بين
دفتي المصاحف نظم منسوب الى الله تع انشاء واختراعا منقطع النسبة عن البشر وأما انه منسوب اليه نسبة سائر
الصفات القائمة بذاته تع فليس مما علم هو من الدين ضرورة واللازم مما ذكر انما هو الثاني دون الاول فالالزام
ح غير فاسد والفاسد غير لازم انتهى وذلك لان الاصحاب حين حصروا كلام الله تع في المعنى القديم على ما فهم
يلزم عندهم ان لا يكون الالفاظ كلام الله تع حقيقة فيلزم عدم تكفير من انكر كلمة مما بين دفتي المصحف عليهم مع
ان ذلك كلام الله تع حقيقة ~~سواء قام بذاته تع اولا وهو الحق~~ على ما علم ذلك من الدين ضرورة سواء كان نسبته اليه تع
نسبة سائر الصفات اولا وهو الحق ولا مدخل للنسبة المذكورة فيما علم من الدين ضرورة فالوجه في دفع المفاسد
المذكورة عنهم ما اشرنا اليه من ان كلام الله تع مشترك عندهم بين النفسي واللفظي فلا يلزم على الاصحاب ما الزمه ... من المفاسد

فوجب حمل كلام الشيخ في قوله كلم معنى قائم بذاته على انه اراد بالمعنى المحصل القائم بالغير لما لزم
على ارادة مدلول اللفظ من المفاسد لما عرفت ولانا لا نعرف لهما ولوضوحه تركه فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى لقيام كل منهما بذاته نعم قال في كلام المص من ان المراد من المعنى هو القائم بالغير
لمجرد التناول للفظ والمعنى ولا احتراز عن كونه عبارة عن المدلول فاندفع ما قيل من انه لا فائدة في الحكم بعد ج
بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه انتهى ولا حاجة الى بيان فائدة اخرى على ان ذلك تعريف لا حكم هذا
امرا شاملا للفظ والمعنى شمول اسم الكل لكل من اجزائه فيكون الكلام النفسي موضوعا للمفهوم
شامل للكل ولكل من اجزائه كالماء فانه يطلق على المجموع من المياه وعلى كل من اجزائه كما ان لفظ القرآن
يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه عند اهل الاصول ثم ان المراد من المعنى الجزء ههنا هو المعنى القائم بذاته مع
لا المدلولات الوضعية لانها متوقفة على الترتيب في الحروف والمراد هو ههنا من اللفظ هو ذات اللفظ مع
قطع النظر عن ترتيب الحروف المستلزم للتلفظ وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ان كان هذا من شمول الكل
على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقية اذ المعاني موجودات علمية واللفظ موجود خارجي والمركب منهما لا يكون
موجودا خارجيا حتى يكون صفة حقيقية وان كان من شمول الكلي على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسي واحد
بالشخص بل نوعان احدهما اللفظ والاخرى المعنى انتهى وذلك لان المراد هو الاول والمراد من المعنى ما هو
القائم بذاته لا المدلولات الوضعية واكثر من القائل انه اختار الشق الثاني في دفع المحذور بان المعنى وصف
اعتباري كلي لا حقيقي فلا يلزم تعدد الكلام النفسي وبنى ذلك على ان المراد من المعنى ههنا هو المدلولات
الوضعية مع ان ذلك لا يتفوه عاقل لانها متغيرة بتغير العبارات فلا يتصور قدمها بل الحق ان المراد بالمعنى
ههنا ما هو القائم بذاته وهو مدلول اللفظ القديم القائم بذاته فلذا اوردوا عليه ان كلام الله تعالى ان كان اسما
لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وهو حقيقة بل مثله للقطع بالتغاير
بالمغايرة بالتشخص فيقع المص فيما هرب عنه من لزوم المفاسد التي ذكرها على الاصحاب وان كان اسما
لنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث ايضا حقيقة وقال الخيالي ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين
النوع وذلك الفرد الخاص ولما ورد على ذلك المخلص انه يلزم ان يكون اطلاقه على النظم المنزل المؤلف
المعجز المنزل على النبي عليه السلام مجازا وليس كذلك فارغ حاشيته بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا
بين ذلك النوع والفرد الخاص انتهى وهذا كما ترى اذ يرد عليه ايضا ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه
كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه وهو باطل وايضا يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث لوجود ذلك
النوع في ضمن المنزل على النبي عليه السلام واعتبار تعدد الوضع فيه لا فائدة له في دفعه فلا مخلص الا باختيار

نقد كلنبوي

كلنبوي

الشق

الشق الاول وجعل التغاير بين ما يقوم بذات الباري تعالى وبين ما يقوم بذواتنا تغايرا اعتباريا لا
حقيقيا وكون تشخص الاعراض بتشخص المحال على تقدير صحته عند المتكلمين لا يمنع اتحادهما
حقيقة فالحق ان ذوات الالفاظ متحدة في الكل وان تغايرت بالتشخصات وباختيار الشق الثاني ابطله
~~ولا يلزم نفي النوع~~ ثم نقول ان ارادوا بقوله فيصح نفيه عنه نفي صدق النوع عليه فالملزوم ممنوع اذ لا يصح نفي
النوع عن فرده وان ارادوا انه يصح نفي كون لفظ القرآن الكلام موضوعا بازائه بخصوصه او نفي كونه مسمى القرآن
نفسه فاللازم مسلم وبطلان اللازم ممنوع ثم ان هذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على
الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ فالترديد بجميع شقيه وارد والجواب ما عرفت
واختار التفتازاني في شرح المقاصد الشق الثاني حيث قال ثم اختلفوا فقيل انه اسم لهذا المؤلف المخصوص
القائم باول لسان اخترعه الله تعالى حتى ان ما يقرأه كل واحد منا مثله لا عينه وقيل الاصح انه اسم له لا من حيث
تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى
مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى كلي صادق
على المجموع وعلى كل من ابعاضه انتهى وفي قوله والاصح اه اشارة الى ان الشبهة المذكورة مندفعة كما حققناه
فافهم هذا ولا تلتفت الى الاوهام قال المص وهو المكتوب في المصاحف ~~اي اللفظ ... هذا ... في نفسه~~ ما في
المقروء بمعنى ان اللفظ ~~والمعنى~~ القائم بذاته تعالى هو المكتوب في المصاحف بواسطة كتابة صور الحروف واشكالها
فاسناد الكتابة الى اللفظ مجاز وكذا اسناده الى المعنى مجاز بواسطتين من نسبة حال الدال الى المدلول اذ الدال
اذ الكتابة تدل على العبارات وهي تدل على المعنى ولا تجوز في نسبة القراءة الى اللفظ وان كان نسبتها الى المعنى
مجازا واما نسبة الحفظ اليه فقد قيل لا تجوز فيها ان قيل بالوجود الذهني والا ففيها تجوز اذ المحفوظ اذن
هو الامثال والاشباح لا نفسها والحق ان الوجود الذهني او الامثال ههنا انما هو في اشكال الحروف وصورها
لا في نفس الالفاظ فنسبة الحفظ اليها حقيقة قطعا قال المص والمكتوب غير الكتابة اه جواب عن سؤال كانه
قيل الكتابة والقراءة والحفظ اوصاف حادثة فيلزم حدوث المكتوب والمقروء والمحفوظ وحاصل الجواب
ان ذات المكتوب والمقروء والمحفوظ قديم والمكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة له ولا يلزم
من حدوث الوصف حدوث الموصوف وهذا السؤال والجواب هو المشار اليه بقوله وما يقال اه فجوابه اه
فكان هذا الكلام سؤالا وجوابا تفصيل قوله والمكتوب غير الكتابة اه اورده المص بعد الاجمال فلا يرد
ان الاولى على المص ان يورد قوله وما يقال اه قبل قوله والمكتوب غير الكتابة اه ويجعل قوله والمكتوب
غير الكتابة اه جوابا لان الكلام المص على ما في شرح المواقف فالعهدة في ذلك على المص على ان ذلك
مندفع عنه لانه فصل بعد ما اجمل ولا اشكال انه اجمل   وما يقال اه يفهم ان المص وافق الاشاعرة
في صحة القياس الاول والقدح في صغرى القياس الثاني مع انه لا يمكن له ذلك القدح لان الالفاظ والحروف

الزام

...... او على شارح المواقف ه

قوله ولا مخلص الا باختيار الشق الاول او باختيار الشق الثاني [illegible] وتوضيح هذا ان اهل الحق [illegible] او احصل [illegible] قطعا مع انها تشخصات [illegible] الا وقد عرفت [illegible] فاذا عرفت هذا [illegible] باعتبار تغاير وجود [illegible] كلي وهو باعتبار [illegible] والثاني بل الثاني [illegible] فان اسما [illegible] وان تغاير [illegible] في صدق [illegible] التطبيق [illegible] والله الموفق
كلنبوي

مترتبة متعاقبة ولو قدح في كبرى القياس الثاني يلزم اتحاده مع الحنابلة فان لم يمكن له القدح في القياس
الثاني مع التزام صحة القياس الاول يلزمه الاعتراف بنتيجتي القياسين وهو فاسد وحاصل ما اشار اليه
بقوله في جوابه ان ذلك الترتيب اه ان المص قادح في صغرى القياس الثاني كالاشاعرة وانه يمنع كون الحروف
والالفاظ مرتبة متعاقبة بل يقول الترتيب والتعاقب انما هو في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلات
لا في نفس الحروف والالفاظ فهو يمنع كون كلام الله تع مركبا من الاصوات والحروف المتعاقبة اذ ليس يلزم من
كون كلام الله تع لفظا كونه مؤلفا من الاصوات والحروف المترتبة المتعاقبة ثم اورد اعتراضا على هذا الجواب
بانه يستلزم الفرق بين لمع وملع وبانه يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تع ضرورة ان مدار البلاغة
على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب عنه بانه ليس غرضه ان ليس بين اجزائه ترتيب
وهيئة تاليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمات ولا الكلمات بدونه لا تكون كلاما والدلالة على المعاني
الوضعية والمزايا الخطابية لا تتم بدونه بل غرضه ان ليس بينها ترتيب وتعاقب في الوجود حتى يكون انقضاء
بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة اذ لا يمكننا القراءة بدون الفراغ عن البعض المقصود
بحذف وجودها في ذات الباري فان وجود جميعها معا هنالك لازم ذاته قديم دائم بدوامه كوجود الالفاظ
في نفس الحافظ فانها محفوظة في نفس الحافظ مع التاليفات العارضة لها وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط
والحركة بمعنى القطع والقول بان التمثيل المذكور بمجرد التصوير والتفهيم فلا يضر الفرق بان الوجود في ذات
الباري تع وجود عيني والوجود في نفس الحافظ وجود خيالي فلا يقاس احدهما على الآخر كما اورده التفتازاني بذلك
على التمثيل المذكور وبالجملة فكلا الاعتراضين مندفعان اما الاول فظ واما الثاني فلانه ان اراد ان مدار
البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء في الوجود الخارجي بحسب اللسان فقط ثم وان اراد ان مدار البلاغة
على امور تقتضي ترتيب الاجزاء مطلقا فذا محقق ههنا وما قيل على الجواب الاول من ان القول بالترتيب الوضعي
بين الحروف القائمة بذاته تع غير معقول لان ذلك انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا ترى
ان الصور القائمة بالنفس ليس فيها ترتيب وضعي وعلى الجوابين معا انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام
وما يقرأه كل واحد منا كلام الله تع لان كلام الله تع على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تع بالترتيب الوضعي الذي ام
او الترتيب الذي لا نتصور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب ههنا بدون التعاقب والانقضاء فمدفوع اما الاول
فلانا نسلم ان ذلك الترتيب الوضعي انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات وانقسامها انما يلزم اذا كان الحلول سريانيا
وعلى هذا فلو كان في الصور القائمة في النفس ترتيب وضعي لا يلزم انقسامها لكون حلولها جواريا ليس الا واما الثاني
فلان ذلك ~~الاعتراض مشترك بين المذاهب~~ هو الاعتراض المشترك الوارد على كل مذهب كما عرفت والتخلص ما عرفت
من انه اسم لهذا المؤلف المخصوص بعينه وهو واحد في الكل في الحقيقة والتغاير باعتبار حصل من التلفظ والقراءة والحـ
الخازنة وتعدد المحال فلا يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن كما توهم واما اسم للنوع المنحصر

منه م

ثم غيرها عينا وتعيين المحل في كون ما يقرأه القاري نفسه لا مثله كما سبق من التفتازاني ولا يلزم من حدوث الـ
التلفظ والقراءة حدوثه على ان ذلك اعادة للبحث السابق لانا فرضنا خروج الترتيب الزماني المتعلق
بالقراءة عن كلام الله تع وبالجملة فلا يلزم على المص ما لزم على الاصحاب من المفاسد السابقة وان كان تلك
المفاسد مندفعة عنهم بما حققناه هنالك ~~وعلى الوجهين~~ وعلى التوجيهين المذكورين ينطبق
مسلك المص بل مسلك الاصحاب على مسلكي اهل العربية من ان اسامي الكتب من اعلام الاشخاص كما هو المشهور منه م
او من اعلام الاجناس كما هو التحقيق الاول بالاول والثاني بالثاني والذي غفل عن هذا قال ما قال واطال المقال
ولنا مزيد تفصيل لهذا المقام في المعالم فراجع اليه ان كنت تطلب المعالم   والادلة الدالة على الحدوث اه
جواب عن سؤال كانه قيل اذا كان اللفظ كالمعنى قديما على مذهبه فباي شيء يدفع الدليل المحكم القائم
على حدوثه ويشد المعارض لدليل القديم مع ان دفعه اما بمنع صغراه كالاشاعرة او بمنع كبراه كالحنابلة وقد ظهر
من التقرير انه لا يمكن للمص منع الصغرى ولا منع الكبرى فيلزمه الاعتراف بالنتيجتين المتعارضتين وحاصل الجواب ان المص
يحمل الادلة الدالة على الحدوث على حدوث التلفظ والقراءة والكتابة دون ذوات الالفاظ فيكون اللفظ
قديما والتلفظ ونحوه حادثة فلا تعارض بين النتيجتين وقد عرفت ان المص في الحقيقة يمنع صغرى
القياس الثاني كالاشاعرة وان كان مذاقه مغايرا لمذاقهم هكذا ينبغي ان يفهم   وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين
وهو الشريف المحقق حيث قال في شرح المواقف ولا شك انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة
وبعضهم انكره وهو الفاضل القوشجي في شرح التجريد حيث اورد عليه هذه المباحث الخ
وهذه الاوصاف من وحدته وبساطته وعدم كونه امرا ونهيا وخبرا الا باعتبار التعلق لا ينطبق على الكلام
اللفظي الذي زعم المص انه كلام نفسي قائم بذات الله تع لان الكلام اللفظي متعدد منقسم الى الاقسام المذكورة
فكيف يكون كلاما نفسيا كما ذكره الشيخ وما قيل من انه يجوز ان يكون اللفظي عنده مجملا بسيطا وهذه
الالفاظ تفصيله مثل المعنى القائم بذاته تع من غير فرق فكل منها صفة موجودة في الخارج كالنواة المشتملة على
الاشجار باغصانها واوراقها وثمارها فمردود بانه ان تميز الاجزاء والاقسام في ذلك اللفظ الاجمالي منه م
فقد تحقق التعدد والانقسام في الازل فلا ينطبق على مذهب الشيخ وان لم تتميز فلا يكون ذلك المجمل كلاما
ولا يستقيم الفرق بين الموضوع والمحمول والتمثيل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاشجار والاغصان
متميزة في النواة عند المتكلمين القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام
متميزة في صلبه عليه السلام واقول تميز الاجزاء والاقسام في ذلك اللفظ المجمل اجمالي لا تفصيلي فلا يتحقق
التعدد والانقسام في الازل فينطبق ما ذكره المص على مذهب الشيخ والتمثيل بالنواة لمجرد تفهيم الاجمال
مع ان التميز هنالك اجمالي لا تفصيلي وكون اولاد آدم متميزة في صلبه عليه السلام انما هو اجمالا
لا تفصيلا ونظيره ادخال الكبير في الضيق من غير ان يوسع الضيق ويضيق الكبير فلا يقف على حقيقة الحال

ثم نقول في الجواب ايضا كون ما ذكره مذهب الشيخ انما هو على ما فهمه الاصحاب لا على ما فهمه المص مع انه
ان يمنع كون الشيء امرا او نهيا وخبرا او لم يوجد التلفظ هناك يدل عليه قولهم في نزيف الامر مثلا قول
القائل لغيره افعل اه وامان ثانيا فلانه حاصله انه لو كان الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع الـ
القائم بذاته يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات ولا يكون سيالا في البعض الاخر وليس
كالحركة السيالة بخصص وهل هذا الا كا نقول بان الحركة سيالة في بعض الموضوعات غير سيالة في البعض
الاخر وذلك بط بداهة فقد بنى ذلك على اتحاد النوع وتغاير التشخص مع اتحاد النوع المستلزم
للسيلان فان قيل يجوز ان يكونا متجانسين مع اختلاف فصليهما اعني الثبات في القائم بذاته تع والسيلان
في القائم بالممكن فكيف اذا اختلف نوعاه لا يكون التحدى واشاله بكلام الله حقيقة فيقع فيما هرب عنه
فلو بد ان يكون النوع متحدا فيوجد السيلان في جميع افراده قطعا فاندفع ما قيل للشيخ ان يمنع السيلان
كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان لها لعدم مساعدة الالة في التلفظ دفعة كما في
ضيق الحدقة النظر المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة انتهى بل الفرق
بين الحركة والتلفظ في هذا الباب تحكم فاذا جوز قيام التلفظ بذاته تع
بدون السيلان فليجز قيام الحركة به تع بدونه ايضا والا فلا هذا ملخص ما ذكره بعضهم واقول كون الـ
الاصوات والالفاظ اعراضا سيالة انما هو في الوجود الخارجي الذي هو التلفظ بها والتكلم انما هو في وجود تلك
الالفاظ في ذات الباري تع اذ وجودها هناك معا لازم ذاته دائم بدوامه ولا سيسطة هناك بل حالها
مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى التوسط فان الاول صفة تشخصية موجودة في الخارج بخلاف الثانية
لتعاقب اجزائها فلذا لم يحكم بوجودها ما لم تصل الى المنتهى فاذا وصلت اليه انقطعت فلم يحكم بوجودها
والغرض من هذا هو التفهيم نعم انا قد اشرنا الى ان التعاقب لا يمنع الوجود النفسي الامري كما قالوا في الحركة
القطعية لاجراء برهان التطبيق فيها فالحق انه لا استحالة في كون النوع الواحد سيالا وغير سيال باعتبار
الاشخاص المندرجة فيه وامان ثالثا فلانه حاصله ان هذا المسلك يؤدي الى ان يكون الفرق بين م
ما قام بذاته تع وبين ما يقوم بالممكن باجتماع الاجزاء في الاول وعدم اجتماعها في الثاني فهذا الفرق ان
ان اوجب اختلاف الحقيقة فيهما فلا يكون القائم بذاته تع من جنس الالفاظ فيقع المص فيما هرب عنه وان
وان لم يوجبه بل كانت الحقيقتان متجانسين متماثلين لزم ان يكون صفاته الحقيقية مماثلة لصفات
المخلوق ومجانسة لها وهو بط وفاقا فالجنس هاهنا بالمعنى اللغوي وتعلله للتنازع الى انه اذا لم يجز
المجانسة فعدم المماثلة اولى وجوابه ان الفرق بين ما يقوم بالقاري وبين ما يقوم بذاته تع حق ثابت
لكن هذا الفرق لا يوجب اختلاف الحقيقة ولا يلزم المجانسة لان ما يقوم بالقاري انما هو التلفظ لا الالفاظ
القائمة بذاته تع والعجب منه ان المعتزلة مع اصرارهم على ان العباد خالقون لافعالهم قالوا هاهنا ان القران

لهبنوعم

ما قراءه القاري وخلقه الباري فكيف يزعم ان المص زعم ان ما قراءه القاري من القران قائم بذات القاري
ومكسوب وموصف له حتى يلزم المجانسة هاهنا في بعض الصفات بل مكسوبه ليس الا التلفظ واما الالفاظ
فهو كلام الله او جزئها مفصلة هاهنا بعد كونها قديمة قائمة بذات الله تع بالاجمال فهي عين القائم بذاته تع
لا تغاير الا بالاجمال والتفصيل فلك ان تقول مع بالاتحاد نوعا والتغاير تشخصا من غير لزوم المجانسة
ايضا واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد مم سواء تعلق ذلك المنع بفساد اللازم
كما في لزوم عدم كون التحدي بكلام الله حقيقة فان الممنوع فيه فساد اللازم او بلزومه كما في غيره هذا
واعلم ان المص قرر اولا مراد الشيخ على مذاقه ثم الزم على الاصحاب فيما حملوه مفاسد ثم حل الادلة الدالة
على الحدوث على حدوث التلفظ بالالفاظ القديمة فالمباحث الثلثة الاول متعلقة بما حرره من مراد الشيخ
والرابع متعلق بما الزمه على الاصحاب من المفاسد والخامس متعلق بحل الادلة الدالة على الحدوث على
حدوث التلفظ فما قيل انما اخر الوجه الرابع المتعلق بالمفاسد لان لزوم المفاسد المذكورة معارض للوجوه الثلثة
في ترجيح ما ذهب اليه المص على ما ذهب اليه الاصحاب فاخر هذا الوجه عنها ليكون الايراد بهذا الوجه منهما
للجواب عن معارضة الوجوه الثلثة بلزوم المفاسد المذكورة ولا يخفى ان الوجوه الثلثة تقتضي بطلان ما ذهب
اليه المص ولزوم المفاسد على مذهب الاصحاب لا يقتضي صحة ما ذهب اليه المص بعد بطلانه فغايته بطلان
مذهب الاصحاب ايضا فالوجه في ترتيب المباحث ما اشرنا اليه انما هو اذا اعتقد انه من كلام
البشر اي لا اذا هو اعتقد انه من مخترعات الله تع على ما يقتضيه المقابلة فالحصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد
انه من مخترعات الملك او الجن ايضا وانما قال من مخترعات البشر اذ لم يذهب احد الى انه من مخترعات الملك او الجن

لهبنوعم

فعلى هذا فلو كان الحصر حقيقيا لتم المقصود ايضا ويندفع ما قيل الاولى من مخترعات المخلوق وما علم
من الدين انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة اه لا يخفى عليك ان هذا شامل لمذاق المص لانه
وان ذهب الى ان القران اسم للفظ والمعنى جميعا لكن لا ينكر دلالة ذلك اللفظ القائم بذاته على المعنى القائم
بذاته تع فلا يرد عليه انه لو كان كونه دالا على كلامه تع حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المص وجحد
المشهور شاني وغير جاحد قولهم ان الالفاظ قائمة بذاته تع وفي نفس كلامه تع لا دالة عليه وذلك ايضا باطل قطعا

لهبنوعم

فيما حقق لا خبة المسلم وما قيل في دفعه المراد ان التكفير انما هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تع
حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني واما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو
مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله تع اعم من ان يكون معاني
او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلا يرد الايراد المذكور فليس بشيء
لان تقريره المذكور لا يساعده ولو سلم فالاشاعرة انما ذهبوا الى قدم المعنى القائم بذاته لا الى قدم المعاني التي
هي المدلولات الوضعية ثم انه لا يصح نفي خصوصية الالفاظ على مذاق المص ولا بد من صحة ذلك النفي فالوجه ما اشرنا اليه

فيه تعريض للمحشي حيث دفع ما ورد على ذلك في لزوم عدم كون التحدي بكلام الله تع حقيقة اعني على لزوم عدم لزومه كما هو ظاهر العبارة ان الممنوع هاهنا فساد اللازم لا لزومه في الواقع وهذا اكا تري بجعل المفاسد على المفاسد

واما ما ساقه من الادلة الدالة على النسخ اه حاصله ان القول بان الادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوث التلفظ والقراءة اه غير صحيح لان من جملة الادلة الدالة على الحدوث ادلة النسخ
حيث استدلوا بالنسخ على الحدوث وقالوا لو كان كلام الله قديما لم يكن بعض الايات منسوخا لله
ببعض اخر او بالحديث المشهور مثلا لان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم بط لان النسخ حق ثابت بالاجماع وواقع في القران فكذا الملزوم فعلم
هذا فتلك الادلة اعني ادلة النسخ ~~الدالة على الحدوث~~ لا يمكن حملها على حدوث التلفظ ونسخه وان امكن
ذلك في بعضها كما في الايات المنبئة عن الغلوب بالجنة وكما في منسوخ التلاوة في سواء نسخ حكمه اولا
كما في قول الشيخ والشيخة اذا زنيا ~~فارجموهما~~ فارجموهما فانه نسخ تلاوته وبقي حكمه على ما نص عليه في كتب
الاحاديث واصول الفقه بل يجب حملها على حدوث الملفوظ المفرد بمعنى نسخ ورفع حكمه او انتهائه كلا
او بعضا مع وكيف لا يحمل على ذلك ولم يتعلق النسخ في مثله بالتلفظ به كما فيما نسخ حكمه وبقي تلاوته
وقرائته والتلفظ به هذا وجوابه ان ادلة النسخ انما تدل على نسخ الحكم وحده او مع التلاوة لا على حدوث
الملفوظ ولو سلم ~~فتلك الادلة انما تدل على~~ فلا يلزم من النسخ انعدام المنسوخ فالملفوظ بعد النسخ باق
الابري ان الاحكام الالهية قديمة مع انه لا يلزم من نسخ بعضها انعدامه وان لم يكن معمولا به وللخيال ان يدعي
المص من ادلة الحدوث غير شامل لادلة النسخ لان المراد من الادلة الدالة على الحدوث مثل التلفظ والقراءة والكتابة
ولا كذلك ادلة النسخ فانها انما تقتضي رفع الحكم او انتهائه من حيث العمل لا نقص رفع نفس الكلام من حيث ذاته
واما ما قيل من ان ذلك انما يتوجه على المص اذا حمل مراده على ان ما نقرأه هو بعينه الشخص القائم بذاته تع اذ الا
الحادث ح تلفظه لا ذلك الشخص واما اذا حمل على ان ما نقرأه شخص مغاير للشخص القائم بذاته وان عدا
شخصا واحدا بحسب الظاهر فلا يرد ذلك لانه على هذا يرجع التلفظ في كلامه الى الملفوظ الحادث واما توصيف بعض
افراده بالحدوث فمما لا محذور فيه بعد ان ثبت ان له فردا ما قديما قائما بذاته تع فليس بشيء لانه يستلزم عدم
الفرق بين التلفظ وبين الملفوظ مع انه اذا كان بعض افراد النوع حادثا يلزم حدوث ذلك النوع ولكن
انه لا يلزم من حدوث التلفظ حدوث الملفوظ سواء كان التغاير بين ما قام بالمخلوق وبين ما قام بالباري تع
تغايرا اعتباريا محضا كما في الشق الاول اولا كما في الشق الثاني والثالث واما الاعتراض السابق فقد عرفت
من غير حاجة الى ما ارتكبه فتدبر هو ان مبدأ الكلام النفسي اه حاصله ان لنا كلاما نفسيا هو
ما نتصوره في خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على التأليف الحاصلة من
تكرر الادراكات المتعلقة بتأليف الكلمات من حال الصغر المندرج شيئا فشيئا وهذه الملكة هي صفة الكلام
بها يتمكن من نظم الكلام وهي المراد من قولهم متكلم فلان متكلم اي متصف بصفة الكلام لانه متكلم بالفعل
فيكون هذه الصفة ضد الخرس الباطني كما ان الكلام ضد الخرس الظاهري فتلك الصفة مبدأ الكلام النفسي

ويطلق عليها

وربما يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب وذلك الاطلاق شائع
بينهم ولذا اشار الى هذه الدقيقة اورد قوله وهي مبدأ الكلام النفسي بعد قوله مبدأ الكلام النفسي و
صفة اه مع ان الاول عكس الثاني وكان ان يقول اورد هذا العكس تنبيها اشارة الى ان المراد بالخرس
هو الخرس الباطني لان ذلك الكلام يوجد بحيث المراد منه والحاصل ان صفة الكلام فينا عبارة
عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مؤلفة لنا في خيالنا كذا في مجموعة ~~الفوائد~~ رسالة
الجديد وهي غير العلم اه لم يجعل هذا الكلام في الرسالة الجديدة من المقدمة نكن لمناسبة ان يورده
هيهنا بعنى ان صفة الكلام الذي هو مبدأ الترتيب فينا غير صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف اذ لا
لجله على الانكشاف وهو ظاهر اذ لو كان مبدأ الترتيب فينا عين صفة العلم التي هي المبدأ لكان كل كلام
يتعلق علمنا به كلاما لنا ولو كان ذلك كلام الغير واللازم بط بداهة اما الملازمة فلان مبدأ
الترتيب اذا كان عين صفة العلم كما هو المفروض فاذا تعلق العلم بكلام الغير فلا شك ان ذلك
التعلق انما يكون بكون المبدأ منكشفا بذلك الكلام والمفروض ان ذلك المبدأ عين مبدأ الترتيب فينا فيكون
ذلك الكلام كلاما لنا وكذا الحال في كون كلامنا معلوما للغير حيث لو كان المبدأن متحدين يلزم ان يكون
كلامنا كلاما له فاذا عرفت هذا الوجه فاعلم لمغايرة الكلام للعلم سواء كان فينا او في الواجب تع لان كلامه
لان كلامنا معلوم له تع فلو كان المبدأن متحدين يلزم ان يكون كلاما له تع وهو فاسد ولذا عدل في اثبات
المغايرة عما ذكره التفتازاني في شرح العقائد من ان الانسان قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه مر لان ذلك
انما يدل على المغايرة في شان المخلوق لا في شان الواجب تع وهو ظ وكما قيل في وجه العدول من انه انما يدل
على مغايرتها للعلم التصديقي لا لمطلق العلم على ما هو المطلوب فليس بشيء لان الكلام اثر خارجي ولا بد له
من مؤثر والعلم التصوري لا اثر له وانما الاثر للخارجي للعلم الخارجي التصديقي فلذا خص التفتازاني
البيان المذكور بالعلم التصديقي فالوجه في وجه العدول ما اشرنا اليه وكما قيل من ان الرابطة من الالفاظ
المرتبة في الخيال مع انها واقعة على العلم التصديقي فيكون العلم المذكور مبدأ الكلام فليس بشيء لان الرابطة انما تدل
على الوقوع او اللاوقوع لا على العلم التصديقي على ان الرابطة عبارة عن الهيئة الحاصلة من الحركات لا عن الا
الالفاظ والحق ان الكلام اثر ~~خارجي~~ ولا بد له من مؤثر ولا يكون ذلك علما وارادة وقدرة لتغايرها اثارها
للكلمة والكلمات فيكون مبدأها مغايرا لها ايضا ولنا زيادة تحقيق في التعاليق هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام
فنقول كلام الله تع اي الكلام النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تع في علمه الازلي بصفته
التي هي مبدأ تأليفها وهذه الصفة قديمة اي موجودة قائمة بذات الله تع وهو مراد الشيخ من قوله هو معنى
واحد بالذات متعدد بالتعلق بالاشياء وقد عرفت انهم يطلقون اسامي الاثار على المبادي مجازا
لعلاقة السببية والمسببية وتلك الكلمات المرتبة ايضا اي كالمبدأ يجب وجودها العلمي ازلية كازلية المبدأ

Margin notes (right page): فيه ضعف مع النسخ / مبحث مهم

Margin notes (left page): فتدبر / مبحث مهم / نقل الحسنة مهم

الاول انها مبدأ المبدأ الآن المبدأ موجود خارجي قائم بذات الله تعالى فهو من الصفات الحقيقية فنذ افاد و
وهذه الصفة قديمة والكلمات المرتبة المذكورة وجودها انما هو في نفس الامر و لذا قال فيها ازلية اي
ثابتة في نفس الامر وان لم تكن موجودة خارجية لكن تلك الكلمات المرتبة الازلية صادرة عن الواجب تع
بالايجاب بسبب ذلك المبدأ لا بسبب القدرة لانها انما تكون مبدأ للكلمات الخارجية لا للكلمات العلمية
وقد عرفت مغايرة ذلك المبدأ للعلم فتلك الكلمات الازلية حاصلة من مبدأ ذلك المبدأ القديم ولما
كان لمتوهم ان يتوهم عدم ازلية تلك الكلمات اشار الى دفعه بقوله بل الكلمات اه يعني ان الكلمات الخارجية
والكلام الخارجي وكسائر الممكنات الخارجية موجودة ازلية بحسب وجودها العلمي فما ظنك بالكلمات
التي رتبها الله تع بنفسه من غير واسطة فانها اولى بان تكون ازلية من غيرها اذ المبدأ قديم فلا محالة وبصدور — ترتيبه
تلك الكلمات عن الواجب في الازل من غير وجود التعاقب بينها بحسب هذا الوجود حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب
والترتيب بالنظر الى وجودها الخارجي ولا شك انه بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهو وان كان حادثا
لكنه بالنظر الى تلفظها لا الى ذواتها هذا ثم ان تلك الكلمات الازلية وان كانت مرتبة في الازل بصفة الازلية
لكن ذلك الترتيب الازلي ترتيب اجمالي كسائر الممكنات الازلية العلمية اذ لا موجود في الخارج حتى يكون الى
الترتيب المذكور على التفصيل فاندفع ما قيل بانه هناك فرق بين تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها
وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه اجماليا وقد اجيب عنه بان هذا تخريج للمسئلة على مذهب الاشعري — جمهور الناظرين
كما صرح به في الرسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار عنده فلا باس بمنافاة احدهما للاخر وقد ا — المجيب هو الكفوي
و بان انه يريد بهذا التحقيق دفع المفاسد التي اوردها المص على الاصحاب وذلك موقوف على القول بالوجود — المراد هو الكلنبوي
الذهني ليكون ما نقرأه عين الكلمات المرتبة في علمه تع ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون وجود احدهما
عينيا ووجود الاخر وجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية اشباحا لما نقرأه وامثالها لا انفسها
لا يندفع شيء من المفاسد والاشعري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه تخريج على مختار نفسه وان ذهب
الى ان مراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية انتهى وكلامه ليس بشيء اما الجواب فلانه صرح
بعد في الرسالة الجديدة بان ترتيب الكلمات الازلية اجمالي والاجمال في تلك هو المختار فيما سبق فلا منافاة
بينهما واما الرد فلان القول بالوجود الذهني او بالاشباح والامثال انما يكون في الممكنات الخارجية الموجودة
في العلم الازلي كما اشار اليه فيما اورده بقوله بل الاحصر الاضرابية والكلام هنا في الكلمات التي رتبها
الله تع بنفسه بصفته الازلية فلا يجري فيها القول بالوجود الذهني والقول بالاشباح اذ لا وجود لها في الخارج
بعد ولو كان الامر كما فهمه لكان تلك الكلمات المرتبة الازلية هي الكلمات الصادرة عن القراء في الازمنة الآتية
وبطلانه واضح فالحق ان مراد المص ان الكلام النفسي هو الكلمات المرتبة في الازل ترتيبا اجماليا بصفة الازلية القائمة
بذاته وان مراد الشيخ من قوله كلامه معنى واحد هو تلك الصفة الازلية لكون الكلمات تلك الصفة متضمنة لتلك
الكلمات

ويظهر من هذا التحقيق ان علمه تع بتلك الكلمات
المرتبة الازلية حضوري كعلمه بصفاته
وذاته لا حصولي كعلمه بسائر الممكنات
والكلمات الخارجية فلا يجري القول
بالوجود الذهني او القول بالاشباح في
تلك الكلمات المرتبة الازلية منه

الكلمات الازلية المرتبة بترتيب الله تع وكان ذلك كلاما حقيقة امكن انه راجح في قول الشيخ كلامه معنى قائم
بذات الله تع اذ لا شك في قيام تلك الكلمات العلمية كمبدأها بذاته تع فالحق ان هذا تخريج للمسئلة على
مسلك الاشعري موافقا لما اختاره فيما سبق وهذا هو حاصل ما في الرسالة الجديدة وان لم يتفطن له الناظرون
فعلى هذا يقرب هذا الى ما ذكره المص من ان كلام الله تع شامل للفظ والمعنى جميعا عند الاشعري خلاف ما فهمه
الاصحاب وهو الظاهر عندي وان لم يرض به المحقق اولا بقوله عاقل فضلا عن المص ان الالفاظ مع
تعاقبها وترتبها قديمة لانه سفسطة فالحق ان مراد المص ان اللفظ بحسب ترتيبه الازلي الاجمالي والمعنى
الذي هو مبدأ الترتيب قديم فتم ما قيل ولله در من قال من الكرام نصيب وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل ههنا — خلخالي
ايضا في دفع لزوم تمايز الاشياء في الوجود العلمي فكون الكلمات الازلية مرتبة بان ذلك الترتيب انما هو باعتبار
ظهور هو وجودها الخارجي يعني انها لو وجدت في الخارج لكانت مترتبة لا انها بحسب الوجود العلمي مرتبة حتى
يلزم التمايز فيها ويكون مخالفا للتحقيق السابق انتهى لان ذلك نشأ من حمل ترتيب الكلمات الازلية على
الترتيب التفصيلي وانى يكون ذلك على ان الترتيب الخارجي سواء كان ناشئا من القدرة والكلام في الترتيب الناشئ
من مبدأ الكلام وبالجملة فكلام الشارح غير محتاج الى مثل هذا التوجيه بل مراده ما يشاء والله اعلم بحقيقة الحال
وهذا الوجه سالم عما يلزم اه ثم ما قيل من انه يرد عليه انه لم يكن صفة الكلام ما عدا صفة — نقله الكلنبوي
العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية عرضيات من الاعيان فكيف يكون من
الصفات الحقيقية فقد غفل عما حققنا مراده لان تلك الصور العلمية عنده حاصلة بالصفة القائمة
بذاته وهي مبدأ لترتيب تلك الكلمات الازلية ولا يقول الشارح بانها صفة قائمة بذاته ثم انه لا شك ان ذلك
المبدأ مغاير للعلم وان كانت تلك الكلمات الازلية صورا علمية وهذا واضح من تقريره وقد عرفت ان
قيام تلك الصور المرتبة بذاته تع لا يقتضي كونها صفة له غاية انها صدرت عن الواجب تع بتلك الصفة
القديمة فقيامها به تع كقيام سائر المتعلقات الازلية مثل ما يلزم على المعتزلة من كون كلامه قائما
بغيره حيث اولوا كونه تع متكلما بكونه موجدا للكلام في الغير كاللوح والشجرة في قوله تع وكلم
الله موسى تكليما فحين نفوا الحرف واللغة في ذلك كما اول لانهما شيئا هذا صدق على ان المتكلم من ا
اتصف بالكلام لا من اوجده والاتصاف المذكور يقتضي ثبوت الكلام النفسي له اذ اللفظي حادث
وقائم بالغير فاندفع ما قيل المناسب ان يقول من عدم قيام كلامه تع بذاته بناء على حدوث اللفظي — كلنبوي
وقيامه بغيره مع انهم لا يعترفون بما عدا اللفظي الحادث وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي
الاشاعرة من ان الالفاظ اه وجهه من بيان لما يلزم اه وكذا سابقه ولاحقه وانما قال على ما هو ظاهره
لما عرفت انهم انما ينكرون كون الالفاظ والحروف كلام الله تع بمعنى كونها صفة قائمة بذاته ولا ينكرون كونها
قرآنا تأليف الله تع وخلقه بحيث لا مدخل لاحد في ذلك فلا يلزم المفاسد التي رتبها المتم عليهم ثم ان الش

اشارة في البحث الرابع من المباحث الواردة على المصالي اندفاع تلك المفاسد عنهم بما يقرب الى ما اشرنا اليه
وما قيل في ادراج الظاهر اشارة الى ما ذكرنا فوجيه كلامهم يحمله على مختارنا بان يقال الكلمات المرتبة
في الكلام اللفظي يدل عقلا على الكلمات المرتبة في علم المتكلم وهي الكلام النفسي وهو الكلام في الحقيقة واما
اللفظي فانما يسمى كلاما لدلالته عليه ثم خشفا فليس بشي بل فاسد لانه على هذا يكون تلك الكلمات المرتبة
في علم المتكلم صفة قائمة بذاته تع وقد عرفت ان الشيخ لا يرضى به وليس ذلك مذهبا للشيخ قطعا على ان الكلمات
المرتبة كيف تكون مدلولا للكلام اللفظي ولو دلالة عقلية مع ان كلامهم لا يساعد ذلك فالحق انه هذيان
فالوجه في ادخال لفظ الظاهر ما اشرنا اليه وعلى ما اوّل المص كلام الشيخ الى قوله فانه يؤدي الى
سفه سفسطة ظاهره اه قد عرفت اندفاعها عما ذهب اليه المص اولا نشك ان الالفاظ القديمة من قبيل
الصور العلمية الحاصلة في المبدا الفياض القائم بذات الله تع والمص لا ينكر الترتيب الاجمالي فيها كما هو مقصود لنا
مما حققه والترتيب التفصيلي انما يكون في التلفظ الحادث وكما ان المعنى قديم قائم بذات الله تع كذلك اللفظ
الذي قام بذات الله تع فان تعريف شامل لهما معا فيكون كلاهما قائما بذاته تع ولا شك ان هذا المعنى شامل
لما هو من الصفات الحقيقية والمص لا يقول بان المجموع من المعنى واللفظ من الصفات الحقيقية واطلاق الكلام
على كل منهما ثابت اما على اللفظ فظاهر واما على المعنى فبعلاقة السببية والحق ان ما ذهب اليه المص تفصيل ما ذهب
اليه الشيخ فان المتحدى به هو كلام الله تع حقيقة فان الموجود العلمي الحاصل في الصفة القديمة
متحد مع الموجود الخارجي بالذات وان اختلفا وجودا لا كما توهم من ان ذلك الموجود العلمي مبني على
ما هو التحقيق من ان الحاصل في الذهن عين الاشياء لا اشباحها بل لان ذلك الموجود العلمي الازلي
حصل في الاول من المبدا الفياض بذاته تع والموجود في الخارج عينه بالذات ومما ذكرنا اندرج انما هو في سائر
الممكنات فيكون كفرا في حق القرآن بمعنى اذا كان الكلام النفسي عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تع
في الاول بصفته الازلية يكون الكلام اللفظي عينه حقيقة فانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تع كانكار كون
ديوان الحافظ كلام الحافظ فلذا يكون كفرا في حق القرآن قطعا فحاصل كلامه ان ما يلزم على مذهب
الاشاعرة من عدم تكفير المنكر لكونه ما بين الدفتين وعدم كون التحدي بكلام الله تع حقيقة مع فساد
كل منهما لا يلزم على ما حققناه اذ التحدي ح بكلام الله تع حقيقة وان من انكر كونه ما بين الدفتين
فقد انكر كلام الله تع حقيقة وان امكن اندفاع تلك المفاسد عن الاصحاب ايضا على ما حققناه واشار
اليه في البحث الرابع فما قيل على قوله فيكون كفرا من ان هذا الكلام مختل كما اشار اليه في البحث الرابع
فالصواب ان يقول هنا وذكر الانشاد وغيرها بل الظاهر ان التحدي بالفاظها لا معانيها وهم فاسد اذ
الكلام هنا فيما حققه لا في مسلك الاصحاب كما لا يخفى على ذي مسكة فما جاء في ذهنه وهم فاسد
ثم بنى عليه وقال وما نقل من ان بجوز ابو حنيفة رحمه الله الصلوة بترجمة القرآن بالفارسية اخر يدل على ان القرآن عبارة
عن المعاني

عن المعاني لقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن مدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول انتهى ولم يشعر
ان هذا الكلام متعلق بمذهب الاصحاب على ما بيّن في اصول الفقه من ان اهل الاصول لكونهم باحثين عن الادلة
المثبتة للاحكام الشرعية فسّروا القرآن بالنظم الدال على المعنى فرد عليهم التجويز المذكور واجابوا
عنه بالرجوع ولا تعلق له بمسلكنا هذا بل على مسلكه يجوز الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر وقد قال
في الرسالة الجديدة بعد تقرير كلامه ولما كان كلامه علميع واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه
اي الكلمات التي تؤلفه له تع بذاته في علمه القديم بغير واسطة واحدا مشتملا اقسامه من الكتب والصحف
باللغات المختلفة والاخبارات والانشائيات ثم قال ولما كان ازليا كلامه ازليا كان الخطاب موجها
الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال بالنسبة الى الزمان المقدر
والمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال
هذا كلامه مصرحا بما حققناه فليتأمل في هذا المقام الذي تحير فيه الافهام والحمد لله على نعمه الجسام قال المص
واسمائه تع توقيفية التوقيف جعل شخص واقفا وساكنا في مكان غير متجاوز عنه فالمراد هنا
ان الشرع جعلنا واقفين على الاطلاق ما ورد الاطلاق به غير متجاوزين عن اطلاق ما لم يرد الاطلاق عليه
وحاصله ان اطلاق الاسماء عليه محتاج الى ورود ذلك في الشرع فهذه المسئلة من حيث وجوب الاعتقاد
بورود التوقيف من جانب الشرع من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على الاطلاق ما ورد في الشرع
وحرمة الاطلاق ما لم يرد به الاذن الشرعي من مسائل الفقه فهي من المسائل المشتركة بين العلمين كمسئلة الامامة
ومسئلة المسح على الخفين ثم ان هذا التوقيف انما يكون بالشرع كما ان الحسن والقبح بالشرع وذلك التوقيف
الشرعي ثابت بالادلة الشرعية الدالة على كمال وجوب التعظيم له تع نعم غاية تلك الادلة الاجتهادية
في هذه المسئلة ولذا اختلفوا على اقاويل لكن المطلوب في مثلها الظن لا اليقين ولا شك ان الادلة
الدالة على وجوب كمال التعظيم له تع تفيد الظن بكون اطلاق الاسماء عليه تع توقيفية كما يدل عليه قول الشارح
فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا قيل ولكون هذه المسئلة متعلقة بالاسماء لا بذات
المسمى ولا بصفاته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات اقول لا وجه لتخصيص الخاتمة بها بل اكثر ما ذكر بعدها
من قبيل الخاتمة لها على ان الاسماء اذا كانت عين المسمى او لا عينه ولا غيره لا يصح ان تكون خاتمة
وبالجملة فمقصوده بيان بعض عقايد الاشاعرة ايضا قال في شرح المواقف وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام
الموضوعة في اللغات مثل الاسم الله في اللغة العربية ومثل الاسماء خداي ويزدان وتكري في لغات العجم
اذ لا نزاع في اطلاقها عليه بل يصح الاطلاق وروده بالشرع الصحيح كما في الاول او لا كالاسماء الواردة في لغات
العجم وانما صح الاطلاق المذكور لان اهل تلك اللغة اجمعوا على ذلك والاجماع من الادلة الشرعية قيل
وانما صح ذلك الاطلاق عند الاشعري لان واضع اللغات عنده هو الله تع فكان ذلك الاطلاق ثابتا عنه شرعا

وكما لم يثبت كون واضع اللغات هو الله تعالى عند الغزالي خالفه ولم يجوز اطلاق الاسماء الاعلام عليه تعالى ما لم يرد به اذن شرعي كما ستعرفه فعلى هذا يشكل اطلاق الاسماء الاعلام في اللغات العجمية عليه تعالى فلو بني الاطلاق المذكور على اجماع اهل تلك اللغات يزول ذلك الاشكال اذا لم يكن اطلاقه موهما اه ولعل ذلك مراد المعترض بقوله وان لم يصرح بجوابه قال في شرح المقاصد انما الخلاف ههنا فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي رحمه الله وقال يجوز الاطلاق في الصفة دون الاسم انتهى فجعل القاضي مائلا الى مذهب المعتزلة فمقتضاه كون القيد المذكور صريحا في مذهب المعتزلة دون القاضي رحمه الله سرعة ادراك ما يراد عرضه اي سرعة ادراك المراد الذي اراد عرضه على السامع بعد تمام الكلام حال كون ذلك الادراك قبل تمام الكلام الدال عليه على ما هو شأن الفطانة فقولنا بعد تمام الكلام مأخوذ من العادة او الوضع في العادة ما بعد تمام الكلام وقولنا حال كون ذلك [illegible] مأخوذ من السرعة وبالجملة فالفطانة عبارة عن فهم مراد المتكلم من كلامه قبل عرضه وبيانه لان الطب علم مأخوذ من التجارب فلا بد فيه من العلم والعمل ومن هنا جعل بعضهم عبارة عن مجموع العلم والعمل وان حكي صح كونه عبارة عن العلم فقط هذا و

وههنا بحث وهو ان الكلام ههنا في اطلاق لفظ [illegible] ثابت لله تعالى لكن كان اطلاقه عليه موهما بما لا يليق بكبريائه وهذا وان كان موجودا في لفظ العارف بثبوت المعرفة لله تعالى مع ايهام الاطلاق النقص عليه تعالى لكنه غير موجود في لفظ العاقل والفطن والطبيب لعدم ثبوت معنى كل واحد لله تعالى وجوابه ان كل واحد من هذه الالفاظ باعتبار الاشتقاق في معنى العلم ولو كان ذلك جزء معناه يصح ثبوته لله تعالى لكن باعتبار معناه المتعارف لا يجوز الاطلاق لكونه موهما بما لا يليق بكبريائه كما قرر انه فاندفع ما قيل لم يظهر تمام ذكر صحة اطلاق والامثلة المذكورة على معنى يتصف الواجب تعالى به حتى يصح الاطلاق لان ذلك الاتصاف من قبيل الدليل الشرعي على صحة الاطلاق لان اجراء الصفة كما ورد في الشرع اخبار بثبوت مدلولها له تعالى فليس فيه ما لا يليق بكبريائه والا لما ثبت له فيجوز الاطلاق عند ثبوت المدلول الا لمانع مثل الايهام بما لا يليق بكبريائه فعلى هذا لا يبدأن بجعل العلم في قوله علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف العلم اليقيني وهو ظاهر بجلوه والتنبيه فانه نص عليه اه خالف الامام في هذا القسم الاشاعرة حيث جوزوا اطلاق الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات بناء على ان ذلك اجماع منهم على ذلك الاطلاق وكفى ذلك دليلا شرعيا واما في القسم الاول فقد خالف الاشعري فقط ووافق القاضي والمعتزلة قيل لعل النزاع في القسم الثاني بينه وبين الاشعري مبني على ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعري وغيره عند الامام الغزالي ولا يخفى ضعفه فان الغزالي خالف في ذلك الاشاعرة والمعتزلة مع ان كثيرا منهم ذهبوا الى ان واضع اللغات غيره تعالى فالحق ان النزاع بينه وبين الاشاعرة مبني على ان اتفاق اهل اللغة في اطلاق الاسماء الاعلام عليه تعالى هل هو اجماع كاف في ذلك ام لا

والحق ان

والحق ان ذلك الاتفاق كاف في صحة الاطلاق لا سيما وقد انضم اليه اطلاق ما يرادفه في اللغة العربية شرعا عليه تعالى ثم دليل الغزالي رحمه الله تعالى ليس بتام اللهم الا ان يقال ان هذا لا يدفع الاشكال عن اطلاق مثل لفظ يزدان وتنكري فالحق مع الجمهور واما اطلاق لفظ واجب الوجود الى قوله فالظاهر انه بطريق التوصيف الظاهر انه مال اليه ما ذكره الغزالي واما الجواب على رأي الاشعري فهو ان اطلاق مثل لفظ واجب الوجود والصانع بالاجماع الذي هو من الادلة الشرعية على انه قيل اذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وان اورد عليه ما يمكن اندفاعه قال المص والمعاد حق المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته العود الى الشيء بعد الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت او الارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات او التبليس عما ابتليت به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وقال في شرح المواقف ما حاصله ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة الثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين وكثير من الصوفية والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس ولنا تفصيل متعلق به اوردناه في المعالي اذ هو اي المعاد الجسماني فقط كما هو قول اكثر المتكلمين النافين للتجرد للنفس الناطقة الزاعمين ان الروح عبارة عن اجزاء لطيفة سارية في البدن كسريان ماء الورد في الورد او الجسماني مع الروحاني كما ذهب اليه كثير من المحققين ومن المتصوفة القائلين بتجرد النفس الناطقة لا الروحاني فقط كما ذهب اليه الفلاسفة الالهيون فالحصر في قوله اذ هو الذي اه حصر اضافي بالنسبة الى الروحاني فقط والمعنى ما يجب الاعتقاد به هو المعاد الجسماني فقط ~~او مع الروحاني~~ لا الروحاني فقط فلا ينافي وجود ما يجب اعتقاده غير ذلك والتجي من البعض انه جعل الحصر اضافيا ثم قدر اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع هو الجسماني لا الروحاني ولا اعم منهما انتهى فان كان مراده جعل الحصر اضافيا بالنسبة الى الروحاني كما هو ظاهر كلامه فالاولى ان يقول في المعنى ما يجب الاعتقاد هو الجسماني لا الروحاني فلا ينافي هذا وجوب اعتقاد الجسماني مع الروحاني فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع هو الجسماني سواء كان مع الروحاني اولا وعلى ما ذكره يكون الحصر حقيقيا فيكون بيانا له مخصوصا بمذهب جمهور المتكلمين هذا ثم ان ما اشرنا اليه من كون الحصر اضافيا مما يشاء مع هذا القائل والا فلو كان تفسيره على ما للمفسرين كما اشرنا اليه كان الحصر المذكور حقيقيا فافهم باجماع اهل الملل الثلث اي اليهود والنصارى والمسلمين قيل انهم لاجل انهم اهل الكتاب يجوز

ه اجاعهم عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للمعاد الجسماني لاجل الاستدلال باجماعهم عن ذلك
خفي يرد عليه ان تشهادة الكفرة غير مقبولة مع ان ذلك لغاية كثرتهم لا يخلو عن التأبيد على ان اجماعهم
فانس من اجماع انبيائهم على ذلك فالحق انه لا بأس في الاستدلال باجماعهم على ذلك فتأمل لما هنالك
وانا ه بعظم قدوم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب وبلي يبلى من باب علم يعلم فعوده وبلي عطف
بقوله رم فقتتا اى فرقه من التفتت وهو التفرق ولعله سحقه بين اصبعه وجعله غبارا وقوله اترى
اللهم اى نطق احياته بعد هذا والمراد بالاستفهام التعجب اى لا ينبغي ان يكون هذا وجعلها التعجب بعيد
وهذا اى المنقول المذكور مما يقطع عرق التأويل بل الآية الكريمة قاطعة لذلك قطعا بحيث
لا يحتاج للتأويل فيه بوجه لا سيما وقد سأل الله ربه برهانا فاجابه على ذلك حيث قال وهو بكل خلق عليم
ولذا كان المحققون نصر الفارابي المشهور بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية الكريمة كان يقول ياليت هذا العالم الرباني
يعني المعلم الاول ارسطو وقف على هذا القياس الجلي حتى اعلم ما يقول كذا في بعض الحواشي البيضاوية ولما
وتفصيل هذا المقام اعدله فليطلب منه ولا امكن الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة
من قدم الافلاك بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها وقدم المواليد الثلاثة اى
النباتات والمعادن والحيوانات بانواعها اذ على هذا يكون نوع الانسان مثلا قديما وتسلسل اشخاصها
والاشخاص غير متناهية ولو متعاقبة وقد برهن في الحكمة ان النفوس الناطقة حادثة بحدوث الابدان
فتكون غير متناهية كابدانها فتستدعي حشرها اى تلك النفوس ابدانا غير متناهية وامكنة غير متناهية ولو كان
ذلك الحشر على سبيل التعاقب فيلزم عدم تناهي الابعاد وهو باطل بالبراهين هذا وقد بنى ذلك على مذهب ارسطو
من حدوث النفوس الحادثة بحدوث الابدان لكونه مختارا عند المحققين واما على ما ذهب اليه افلاطون من قدم النفوس
وتناهيها فيلزم هذا المحذور ايضا لانها وان كانت متناهية عندهم لكن لعدمها لا بد لها من الازل من التعلق
بالابدان لا ستئناء عدم تعلقها بها وذلك التعلق انما يكون على طريق التناسخ والا تنقطع من التعلق ببدن الى
التعلق ببدن فيكون حشرها جميعا مستدعيا لابدان غير متناهية وامكنة غير متناهية مع فساده في نفسها
وهي تعلق واحد من تلك النفوس المتناهية بابدان غير متناهية وهو ظ وقد اشار اليه في اول الكتاب الى ان
نقل الحدوث الزماني عن افلاطون مخالف لما نقل عنه من قدم النفوس والبعد المجرد يعني انه يلزم من القول بكل منهما
القول بقدم العالم وانما لم يتعرض هنا الى مذهب افلاطون لبطلانه او لاتحاد القولين في لزوم عدم
تناهي الابعاد على تقدير القول بالحشر الجسماني ثم ان هذا المحذور لازم لكلا المذهبين على تقدير القول
بالحشر الجسماني سواء ثبت قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه او لم يثبت مع ان في صورة الحشر الجسماني يلزم
عدم القول المذكور قطعا لمن قال بعد هلاك وهيئة فالوجدان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تناهي
المحققين المحذورين وبين الحشر الجسماني بناء على انفتاح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه فهو غافل عما حققنا

وما فرع

وما فرع تحقق من وجوده فظهر مما حققناه ثم اقول وكذا لا يمكن الجمع بين القول بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله
وبين الحشر الجسماني لان الايجاب في افعاله يستلزم قدم العالم فهذا مندرج فيما ذكرناه ولذا تركه لكن يبقى
انه هل يمكن الجمع بين القول بكون الواجب موجبا بقدم العرش والكرسي فقط كما نقل ذلك عن كثير من المتصوفة
وبين الحشر الجسماني والظاهر امكان الجمع بينهما اذ لا يلزم من قدم الجسم العرش والكرسي قدم سائر الافلاك
فضلا عن العناصر فلا يلزم من الحشر الجسماني محذور اصلا وقد بنى ما يتعلق بذلك باعادة البدن
المعدوم بعينه وتخلله واعادته يستلزم اعادة الروح الذي هو عبارة عن الاجزاء اللطيفة السارية
في البدن كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا حاجة الى ان يقول باعادة الشخص المعدوم ليشمل اعادة بدنه
وروحه المعدومين بل في هذا التخصيص ميل الى ان المعاد هو البدن فقط واما الروح فيعاد تعلقها كما هو المذهب
عند كثير من المحققين الذاهبين الى تجرد النفوس الناطقة وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم
بعينه كجمهور الفلاسفة والنافين للمعاد الجسماني ولبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني لكنهم ينكرون اعادة المعدوم
ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها علم ان الوجود اى سابقا ولاحقا واحد في الحدوث
وتشخصه فقد بنى ذلك على ان الوقت ليس من المشخصات وان زيدا الموجود امس هو بعينه زيد الموجود
اليوم ولقد نازع فيه بعض تلامذته فقال الزاما له ان كان الامر كما زعمت فلا يلزمني الجواب لانك غير
متبطلا لاني غير من يباحثك فبهت المتلمذ واعترف بان الوقت ليس من المشخصات ثم ان هذا الكلام
تمهيد للاستدلال الآتي بقوله واما ما هو محصله اى الشيء اذا وجد واستمر وجوده لم يلزم هنا محذور
في الحكم بان الوجود ثانيا عين الموجود اولا لاتحاد موضوعه الموضوع والمشخصات في الزمانين بخلاف
ما اذا عدم ثم وجد اذ في الحكم ثانيا في هذه الصورة بان الثاني عين الاول مخالفة البداهة اذ الاول انتفى
هويته وانعدم ذاته فكيف يكون الثاني الحادث عين الاول الفاني وما حدث هويته وذاتا ولا يخفى
هذا المعنى ضم اليه الحادث المتأخر كما سنحققه ثم في هذا التمهيد اشارة الى رد البرهان المشهور على امتناع
اعادة المعدوم بعينه حيث قالوا لو جاز اعادة المعدوم بعينه لم يبق فرق بين المبدأ والمعاد وايضا لا
يلزم صدق المتقابلين اى المبدأ والمعاد عليه ويلزم التسلسل في الزمان على ما في التجريد لان ذلك البرهان مبني
على كون الوقت من المشخصات على ما فصله الشارح الجديد وآخر برهانهم المبني على كون الوقت من المشخصات
ما قالوا ان اعيد الوقت الاول فهو مبتدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة المشخصات
هذا وبالجملة ففي هذا التمهيد رد لامثال هذه البراهين واما اذا عدم اه يعني انه اذا عدم ذلك
الموجود في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم التحكم في الحكم بان هذا الموجود المتأخر عين الموجود السابق
لا موجود آخر مثله بناء على ان هويته وذاته لما انتفى لم يبق هنا شيء من الموضوع والمشخصات فكيف يصح

الحكم بان الثاني عين الاول لان صحة الحكم المذكور مبني على بقاء الاول هوية او ذاتا والغرض انه لم يبق شيء
منها ولا يضاح هذا المقام قال فليكن الموجود السابق ا اى زيد مثلا قبل موته وليكن المعاد والذي حدث
ب اى زيد المحدث بعد موته في المثال المذكور وليكن المحدث الجديد ج وهو في المثال عمرو الحادث بعد موت
زيد الشبيه به بزيد الحادث بعد موته في جميع المشخصات والعوارض ولذا قال في الحدوث والموضوع
والزمان وغير ذلك من المشخصات المميزة لهما عن غيرهما سوى الوجود الاول وانما قال والزمان لان المشاركة
في الحدوث يستلزم المشاركة في زمان ذلك الحدوث ضرورة انه لو كان ذلك المحدث الجديد موجودا في زمان
الوجود الاول واستمر ذلك الى زمان الوجود الثاني لم يكن ذلك المحدث الثالث مشاركا للموجود الثاني
في الحدوث بل هو ممتاز عنه ثانيا كما امتاز عنه اولا فلا بد ان يكون المحدث الثالث مشاركا للمحدث
الثاني في الزمان حتى يتم البرهان فليس هذا مبنيا على كون الوقت من المشخصات حتى يكون هذا الكلام من الشيخ مخالفا
لما سبق منه انفا كما توهم ثم انه لما كان المراد من الزمان المذكور زمان الحدوث فلا بد ان يكون حدوث الثالث
مع حدوث ما فرض معادا لا قبله ولا بعده اذ التخالف المذكور يمنع المماثلة المفروضة على انه لا باس في التزام ان
ان زمان الحدوث مشخص خارجي كما اشار اليه الخيالي ههنا لاتحاده اى المحدث الثالث مع المعاد المفروض
وفي بعض النسخ لاتحادهما اى المحدث الثالث والمحدث الثاني من كل وجه بحيث لا يتمايزان الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج
في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه بان يكون مبدأ لب دون ج لانه لما كان الثالث والثاني متشابهين من كل وجه
كان نسبة ا كائنة اليهما من متشابهين من كل وجه لا يتخالفان الا في النسبة التي ننظر فيها الآن جوابا عما يقال فهلا
يمكن ان يختلف النسبة اى نسبة ا فيهما اى في ب وج اولا تختلف ثم يجزم بانهما اى ب وج اذا لم يختلفا في العوارض
والمشخصات لا يختلف النسبة فيهما فالى ايهما يكون ا منسوبا يلزم التحكم اوليس جعل تلك النسبة لاحدهما
اولى في نفس الامر من جعلها للاخر واذا انتفى الاولوية كان الحكم بان احدهما هو الوجود السابق دون الاخر
تحكما ولو كان ذلك الحكم من المبادي العالية واذا كان ذلك الحكم المذكور تحكما يلزم ان لا يختلف النسبة فيهما
قطعا واذ لو اختلف النسبة فيهما لا يكون الحكم المذكور تحكما وهو ح وقد عرفت انه تحكم لمساواتهما في جميع
العوارض والحاصل ان التشابه بين ب وج من كل وجه يستلزم ~~انتفاء الاولوية المستلزم للتحكم المستلزم لعدم اختلاف النسبة~~
عدم اختلاف النسبة والاول يلزم التحكم لعدم الاولوية هنا فاذا انتفى الاولوية يلزم التحكم
عند اختلاف النسبة فلا بد من عدم اختلاف النسبة حتى لا يلزم التحكم فالاشتباه المذكور في قوله الا في النسبة
من قبيل ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب والمعنى لا عيب فيهم سوى فلول سيوفهم من قراع
الكتائب وذلك ليس بعيب بل غاية كمال وبفاء التنبيه تاكيد المدح بما يشبه الذم فالمعنى ههنا ان ذينك الامرين
متشابهان من كل وجه لا يتخالفان الا في النسبة مع ان الاختلاف في النسبة ههنا لكونه مستلزما للتحكم الناشي
من انتفاء الاولوية غير متصور قطعا ففيه مبالغة في اتحاد ذينك الامرين هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام

انما هو اى اولى لب دون ج اه معارضة لقوله فليس ان يجعل لاحدهما اه وقوله فهو نفس هذه النسبة
جواب عنه بان هذا دليل على الدعوى ولا شك ان اخذ المطلوب في بيان نفسه مصادرة على المطلوب
مع ان للخصم ح ان يعارض ويقول بل هو اولى لج لانه انما يكون لج ولا يكون لب وان كان ذلك معارضة
بالفاسد على الفاسد لكن لما كان لمانع ان يمنع عدم الاولوية لب بناء على تقرر الذوات في نفسها كما ذهب اليه
المعتزلة ومن يتبعهم فح يقول لا نسلم ان جعل ا لب لا يكون اولى كيف وذات ا متقررة في ب وان كان
معدوما في الخارج فح يكون جعله لب اولى اشار الى الجواب عنه بقوله بل هو اذا صح اه وحاصله ان المعارض
المذكور بجميع ارادته مندفع قطعا بل الوارد عليه المنع المذكور اذا صح مذهبهم بقول بتقرر الذوات او
اذ يمكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل نسبة الاعادة ومن يجوز وجود اخرى او يبطل مذهب الخصم من وجوه اخرى
واما اذا لم يصح مذهب الخصم ولم يجعل للخصم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له
الوجود السابق دون الاخر فلا محالة يلزم التحكم في الجعل المذكور فملخص الدليل انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه
لجاز اعادته مع مثله من الحادث المستانف من كل وجه واللازم باطل لان المثلين اما ان يكون احدهما
معادا دون الاخر وهو باطل مستلزم للتحكم الباطل على ما فصله واما ان يكون كل منهما معادا وهو باطل مستلزم لو
لاتحاد الاثنين مع انه خلاف المفروض ايضا واما ان لا يكون شيء منهما معادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض
هذا واعلم ان اخذ الحادث المستانف في هذا البرهان انما هو لايضاح ان الثاني لا يكون معادا بسبب انتفاء
الذات في حال العدم كما كان الذات معدوما قبل حدوث الحادث المستانف فكما ان الذات فيه معدوم قبل
حدوثه كذلك الذات في الثاني معدوم حال العدم فلما كان الذات معدوما حال العدم في كل منهما يلزم التحكم
في النسبة قطعا فالمقصود من اخذ الثالث انما هو لافادة ان هذا البرهان مبني على بطلان تقرر الذوات
كما يقتضيه تقريره وان انجر آخرا الى توسيع الدائرة وبذلك يشار اليه ترك الامر الثالث وتقرير المقصود
من البرهان بقوله واذا كان المحمولان اه وحاصله انه لو جاز اعادة المعدوم لحصل ههنا قضيتان هذا مبتدا
وهذا معاد ولا شك ان الموضوع في كل منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر الموضوع في كل منهما بحسب الوجود
او بحسب الوجود الذات كان هناك شيئان بحسب لا عتبار بين التاثيين من المحمولين فعلى هذا يجوز اعادة
المعدوم لبقاء ذاته الى وقت الاعادة وان عدم وجوده الخارجي واما اذا عدم ذاته كما عدم وجوده الخارجي
كما هو التحقيق من بطلان تقرر الاشياء في انفسها فلا يبقى هناك الا نسبة التصرف فيكون الموجود ثانيا غير
الموجود اولا فلا اعادة قطعا فملخص الدليل ح انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لكان الثاني عين الاول واللازم
باطل لانهما امران متباينان وكل منهما من كتم العدم قطعا فظهر من هذا ان من جعل الغرض بالمحدث الجديد
من مقتضيات التحكم ولم يرض بكون اخذه للايضاح وجعل كلام التعليقات دليلا لهذا المطلب الاول

من اول الكلام الى قوله واذا كان المحولان اه والدليل الثاني من هذا الكلام الى اخره لم يصب في فهم مراد الشيخ
[struck through] الظاهر لانه وان كان ذلك ظاهرا لكن بعد التأمل يظهر ان مقصوده من قوله واذا كان
المحولان اه تحقيق ما قرر سابقا وبيان مبناه على ما حققناه فلا وجه لجعله دليلا مستقلا غير ما سبق
بل هو الدليل في الحقيقة على ذلك المدعى واخذ الحادث المستأنف سابقا انما هو لايضاح المقصود الابدي
انه لو كانت ذوات الاشياء متقررة لم يثبت ذلك الكلام للمدعي فظهر ان مدار الدليل ههنا انما هو قوله
واذا كان المحولان اه ويدل على ما قررناه ما قاله في صدر الشيخ في بيان محصل هذا الدليل ان العدم عبارة
عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موجود موضوع الوجود والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ الذات
حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا في جنب الذات
حال العدم فهو باطل فان الباطل لا هوية له وان كان لكونه مفروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر
في امكانها وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار لانه يوجب الا تنبيه الصرفة انتهى فهذا صريح فيما حققناه
وليس المقصود من النقل تقليده بل بيان ان ذلك مقتضى كلام الشيخ على ما تبادر الى الفهم السليم لا بتقاد
الذي يظهر من تقريرك ان المراد بالمحولين هو الوجود والعدم مع انك جعلتهما عبارتين عن الوجود
السابق والوجود اللاحق كما هو مقتضى المقام والبرهان لانا نقول هذا وهم اوهمه تقريرك لكن مرادك
من العدم هو العدم بين المبدا والمعاد اللذين [struck through] هما المحولان وعلى الله التكلان ثم اعلم ان
المتأخرين قرروا [struck through] هذا البرهان بما زعموا ان هذا [struck through] البرهان استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم
على المعدوم بصحة العود بناء على ان المعدوم لا هوية له وقرروه هكذا لو جاز اعادة المعدوم لصح الحكم
عليه بصحة العود واللازم باطل اذ المعدوم لا هوية له فيمتنع الاشارة اليه فيمتنع الحكم عليه بصحة العود ثم اوردوا
عليه المعارضة والنقض والمنع اما الاول فبان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود واللازم
باطل اذ المعدوم لا هوية له فيمتنع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه واما الثاني فبان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج لا يصح عليه الحكم بالاحكام الصحيحة
المطابقة لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك واما الثالث فبان يقال لا نسلم انه لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم الملازمة فبطلان اللازم ممنوع اذ الهوية الذهنية تكفي
في الاشارة العقلية ولا يحتاج تلك الاشارة الى الهوية الخارجية ولما جعلت المحقق خلاصة الدليل المذكور
هكذا لو جاز اعادة المعدوم بعينه لكان ما فرضناه معادا غير معاد بل حادثا جديدا لبطلان هويته الاول
وفقد ذاته حال العدم لم يرد عليه المعارضة والنقض المذكوران الا المنع الذي اوردوه
على التقرير المذكور كما اشار اليه بقوله وربما يختلج اه فاعلم هذا المقام ودع ما يختالج الاوهام انه اذا عدم
في الخارج

في الخارج اه ايراد على الدليل المذكور بانا لا نسلم ان فقدان الذات واستمرار ذلك الفقدان يوجب الانية
الصرفة ويمنع صحة الاعادة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن له وجود في نفس الامر في ضمن وجوده الذهني المستمر
الى زمان الاعادة وهو ممنوع بل له وجود في نفس الامر في ضمن وجود الذهني بحيث يستحفظ به وحدته
التشخصية وتبقى هويته في نفس الامر كما تستحفظ لو كان ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي في
حال العدم على ما زعمه المعتزلة واذا كانت وحدته التشخصية محفوظة في نفس الامر ولو بحسب وجوده الذهني
فلا يلزم الاثنينية الصرفة المنافية لصحة الاعادة كما ذكره اخرا ولا التحكم الموضح للزوم نفي الاثنينية الصرفة
كما ذكره اولا هذا ووجه التفصي عنه ان الموجود في الذهن اه اقول الظاهر ان هذا جواب بابطال
السند الذي هو جواز انحفاظ وحدته التشخصية بحسب الوجود الذهني وحاصله ان وحدته التشخصية
غير محفوظة في الذهن لان الهوية الذهنية انما تكون موجودة بمشخصات ذهنية وظاهر ان تلك الهوية
بتلك المشخصات ليست هوية خارجية بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بعد
التجريد عنها عين الهوية الخارجية لا عينها مطلقا بالفعل لان ذلك خلاف الواقع هذا واورد عليه ان غاية
ذلك التجريد عدم اعتبارها لا جعلها خالية عنها في الواقع ومن البين انه لا يلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها
فضلا عن عدمها في الواقع فلا نسلك في انحفاظ الوحدة التشخصية في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني وان
اراد ان الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا تشخصية كما وجهه بعضهم فيرد عليه
انه لو صح ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وهو ظاهر البطلان ولهذا اعترض عليه بعض
المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه المولى ميرزاجان الشيرازي بان كون الموجود تشخصا ذهنيا محفوظا
بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها عين التشخص الخارجي لا ينافي كون التشخص الخارجي محفوظا في الذهن
وموجودا في الذهن ومحفوظا فيه بتلك العوارض فلا يليق ان يرد انحفاظ الوحدة التشخصية في الذهن
بهذا الكلام واجيب عنه بان معنى قولك واتحادها مع الموجود الخارجي ان اتحاد تلك الهوية الذهنية
مع الموجود الخارجي المجرد عن المشخصات الخارجية اذ الموجود الخارجي انما يحصل هويته بعد تجريده عن
المشخصات الخارجية نحو حصول في الذهن يحصل لتلك المجردة هوية تشخصات ذهنية فالحاصل
في الذهن انما هو الهوية المجردة بعد التجريد عن المشخصات الخارجية فكيف يكون وحدته التشخصية محفوظة في الذهن ورد بان تجريد
الهوية الخارجية عن ذوات العوارض الخارجية لا ينافي كون صور تلك العوارض الخارجية واخذها بالتشخص
بحسب وجودها الذهني وقد قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انحفاظ الصور الخيالية بعد
غيبة المحسوس عن الحس وبالجملة فالتجريد عن ذوات العوارض لا ينافي حصول صورها واخذها بالتشخص
في الذهن والاتحاد كما يزعم وان اراد التجريد عن صور العوارض ايضا ليبقى في الذهن ما هية كلية فهو مع كونه مخالفا لما اتفقوا عليه من تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي يرد عليه الاعتراض بالصور الخيالية والوهمية فانها

القائل مولانا احمد زاده

الاقرب ان يقال المراد هو التشخص

المراد هو التشخص

وهو المولى مير صدر الدين الشيرازي وهو ما ذكره بعضهم

المجيب هو الخلخالي

المراد هو التشخص

جزئيات على ما صرح به ولما لم يتم هذا الجواب اعني الجواب بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ الوحدة
الشخصية بحسب الوجود الذهني قال المولى ميرزا جان الشيرازي بل الحق في الجواب عن المحاكمة المذكورة ان يقال
الحكم بالاياب في الخارج هو ما كان في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمرارها في الخارج فلا ينفع كونها
في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بالاياب ان كان الى الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون
الذات مفقودة في الخارج انتهى فقد اجاب باثبات الممنوع اعني لزوم الانثنينية الصرفة مع انحفاظ وحدة
الشخصية بحسب الوجود الذهني وحاصله ان المراد من الانثنينية الصرفة اللازمة ما هو بحسب الواقع والخارج
وذلك ثابت مع انحفاظ وحدة التشخص في الذهن فالاتحاد المذكور لا نفع له هيهنا وفيه ان ذلك على
ان القضايا التي مثل قولنا هذا مبتدأ وهذا معاد قضايا خارجية وموجبات التشخصية ينبغي فيه تحقق علم
وجود الموضوع في الخارج لا ذهنيات فلا بد من انحفاظ وحدتها في الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدتها في الذهن
وهو الظاهر من تقرير الشيخ آخرا وان كفى في دفع التحكم انحفاظ وحدة التشخص الذهنية هذا هو مقصود
المولى المذكور قيل ويمكن حمل جوابك هيهنا على ما ذكره المولى المذكور بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود
الخارجي فانما يكفي انحفاظ وحدة التشخص في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كان الوجود الذهني متشخصا بتشخصها
الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل
بل بالقوة وانما يصير بالفعل باعتبار التشخصات الخارجية وهذا اوفق لزيادة قوله بالفعل اه اما ذكره الناظرون
ونحن نقول الذي يستفاد من سوق البرهان المذكور اولا واخرا انما هو لزوم الانثنينية الصرفة المنافية لصحة
الاعادة لفقد الذات واستمراره وانه لو كان لذلك الذات ثبوت في حدوده لم يلزم التحكم
ولا الانثنينية الصرفة ولذلك بنى الشيخ اتمام البرهان على بطلان مذهب من يقول بتقرر الاشياء في انفسها
وانكار هذا من سوق البرهان مكابرة واذا عرفت هذا فالجواب الذي حرره المولى ميرزا جان من طرف الشيخ من
ان مراده لزوم الانثنينية الصرفة الخارجية المنافية لصحة الاعادة في الوجود الخارجي توجيه بما لا يرضى به الشيخ بل مراد
لزوم الانثنينية الصرفة في حدوده المنافية لصحة الاعادة في الخارج في هذا الوجود ليس الا ومن هذا ظهر ان تطبيق
جوابك هيهنا على ما ذكره المولى المذكور بالتوجيه السابق كما تصدى له بعضهم ليس على ما ينبغي فالحق ان مراد
انك في جوابه المذكور هو ابطال السند الذي هو جواز انحفاظ الوحدة التشخصية بحسب الوجود الذهني
على ان يكون معنى قوله واتحادها اه واتحادها مع الموجود الخارجي لتجرد عن التشخصات الخارجية ولا شك ان وحدته
التشخصية غير منحفظة بحسب الوجود الذهني ولا يرد الصور الخيالية والوهمية الجزئية اذ الكلام هيهنا في الاعادة
بحسب نفس الامر وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ ذاته في نفس الامر وعند المعيد الموجد فان الذي كان
عليه منتزعا عن الحواس والآلات فلم يرد [illegible] وهذا معنى ما قيل هيهنا من ان الموجود
الذهني فيما نحن فيه هو الموجود في علم الله تعالى فيجوز ان يكون انحفاظ الوحدة بحسب الوجود في علمه كما كان يكفي
انحفاظها

جنوم

وقد رد المحشي حيث زعم ان عدم انحفاظ الوحدة التشخصية الذهنية في الخارجية مع انحفاظ وحدة التشخصية الذهنية وبذا
كان في دفع التحكم دون لزوم الانثنينية الصرفة وبناء
عند الشيخ عن الدليل الاول الا [illegible] قبل الثاني وبيان استغناء
وهذا كما ترى مبني على زعمه ان كلامه مبني لما عرف
فالحق انه دليل واحد واخر كلامه
سابقا

جنوم

وان زعم الناظرون ورود وجها
على جوابك فيدفع المباحث
السابقة عنه لكن بقي هيهنا ح
منفي وهو

كذا

ومن البين ان المحفوظ في علم الله تعالى وفي العدم انما هو الوحدة النوعية

بحسب الثبوت في العدم فلا يتم اعانة انك للشيخ ولعل لهذا امر بالتامل والحاصل ان حمل جوابك على ما حمله
المولى ميرزا جان يابى عنه سوق البرهان المذكور قطعا وان حمل على ما هو المتبادر منه كما قررناه لا يدفع
السؤال المذكور اذ انحفاظ الوحدة في ذاته يكفي في صحة الاعادة كما كان الثبوت في العدم كافيا في ذلك
كما قرره المانع هيهنا واما قلنا المقصود من البرهان اثبات الانثنينية الصرفة المنافية لصحة الاعادة في هذا الوجود
ومقصود القوم هيهنا هو اثبات صحة الاعادة في هذا الوجود لما ذكر شارح المقاصد هيهنا وعندنا ان
التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له
في الخارج وما يقال ان القضية تكون ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن
ليس بشيء لانا نأخذ القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه
المحمول فالمعنى هيهنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية
معناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى هيهنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج
يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد الى غير ذلك من الحكم
على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم هذا كلامه وهو صريح فيما حققناه من مرادك وفي تزييف الجواب
الذي حرره المولى الشيرازي نعم جوابك بعد هذا غير دافع للمحاكمة المذكورة كما اشرنا اليه وهو الظاهر
من شرح المقاصد ايضا فلنسامح في هذا المقام اذ قد خفي مرادك على الاقوام والحمد لله المفضل المنعم
وايضا كان المعدوم اه جواب اخر اما بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ وحدة التشخص بناء على
ان ذلك المعدوم كالمعدوم المبتدأ الوجود في كون كل منهما قابلة للوجود فيكون ذلك المعدوم
الموجود في الذهن جهة قابلة للابتداء والاعادة فلا ينبغي صحة الاعادة والا لزم التحكم واما باثبات
الممنوع الذي هو عدم صحة الاعادة وان جاز انحفاظ وحدة التشخص بحسب الوجود الذهني لانه
وان كان ذلك المعدوم موجودا في الذهن لكنه قبل الاتصاف بالوجود موجود في الذهن
ايضا فنسبة المعاد الموجود الى الثاني ليس اولى من نسبته الى المبتدأ المفروض وجوده فلو جاز اعادة المعدوم
بعينه لزم الانثنينية الصرفة المنافية لصحة الاعادة والا لزم التحكم
فظهر من هذا ان اخذ الشيخ في الدليل المثل المستأنف انما هو لايضاح لزوم عدم صحة الاعادة كما حققنا
هنالك وظهر ايضا ان هذا الجواب دافع للمنع المذكور دون الجواب الاول كما اشرنا اليه هنالك وقيل
فيه ان صورة المعدوم السابق مرتسمة في القوى المنطبعة للافلاك عند الفلاسفة فله صورة خيالية جزئية
بعد فنائه بخلاف المستأنف الموجود اولا لان صورته في جميع الاذهان العالية فلا يكون نسبة المعاد
الى كل منهما بل يكون نسبته الى المعدوم بعد الوجود اولى من نسبته الى المستأنف فينبغي الاعادة فقد فرع بان الكلام
في امكان الاعادة للمبادي العالية المبرأة عن الحواس والالات المتخصص علومهم بالكليات فهناك الصور التي

على انه يمكن ان يقال ان هذا جواب بتغيير الدليل
السابق الى دليل اخر بان يقال لو صح اعادة المعدوم
المعدوم لزم الترجيح بلا مرجح واللازم باطل بيان اللزوم
تعلق [illegible] ان الموجود ثانيا في نسبته الى المعدوم
ثانيا والى المعدوم اولا متساوية فاختيار احدهما بسبب
يلزم التحكم فلا اعادة لكنه يكون بعيدا جدا
على ابطال السند او على اثبات المقدمة الممنوعة هذا

كلبنان عندهم قال ابهما فعلق الايجاد يكون مبتدأ لا معادا ثم يتم ذلك على راى المتكلمين القائلين بالحدوث

بان الله تع يعلم الكليات والجزئيات على وجه جزئي ويتعلق صفة السمع والبصر بها اذ على هذا يكون علمه تع

بالمعدوم السابق علما جزئيا وعلمه بالمستانف قبل وجوده علما كليا ولا شك ان العلم الجزئي لكونه حاويا

للعلم الكلي ابهج حسب ارجح واكشف من مطلق العلم الكلي فقط فيكون نسبة الموجود الثاني الى المعدوم السابق اولى

من نسبته الى المستانف فيكون معادا لا مبتدأ فظهر منه ان هذا الجواب بالنظر الى الجواب السابق ثم لا يخفى ان هذا

انما هو على مذهب جمهور المتكلمين القائلين بان للعلم نوعين من التعلق وعلى مذهب الاشاعرة ايضا فان الموجود

بعد كونه معدوما له تع في الازل يكون عند وجوده مسموعا له بصفة السمع ومبصرا له بصفة البصر فيحصل

له الانكشاف الاكمل على الخلافهم في صفة السمع والبصر واما على ما حققه بعض المحققين من ان علمه تع متعال عن الزمان

وان جميع الاشياء حاضر عنده تع وليس في علمه كان ويكون وما كان فالظاهر ان علمه تع بالمعدوم السابق والمستانف

في درجة واحدة فالوجود المعاد الى ابهما نسب يلزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان بناء البرهان المذكور على هذا

التحقيق في علم الله تع الان بناء على هذا التحقيق ايضا يعلم البارى تع ذلك المعدوم بانه وجد بعد العدم ويعلم

المستانف المذكور بانه لم يوجد بعد ويوجد بعد ذلك بالعلم التفصيلي وهذا المقدار صالح للترجيح فيكون نسبة المعاد ~~بالعلم الاجمالي ويعلم ذلك المعدوم بانه وجد بعد العدم ما صر~~

الى المعدوم السابق اولى من نسبته الى المبتدأ فيكون معادا وبالجملة فالبرهان المذكور وان كان مبنيا على مذاق الفلاسفة

لكنه غير تام على مذاقهم ايضا كما لا يتم على مذاق المتكلمين على ما حققناه ولا شان الى ان نضاعف ما قررناه فاك

فتامل فانه دقيق وبالتحمل حقيق انه لو اعيد المعدوم بان يكون وجوده مع اللاحق يلزم

العوارض المشخصة اعني جميع عوارضه المشخصة عين وجوده السابق اعني جميع عوارضه المشخصة بناء

على ان الوجود الخاص عبارة عن العوارض المشخصة او لو وجد التغاير في شيء من الذات او العوارض

المشخصة لم يكن اعادة بل استينافا بين الشيء ونفسه اى بين الوجود الخاص الواحد وقوله

فان الموجود اه بالنظر الى ان اتحاد الوجودين بالهوية يستلزم اتحاد الوجود وذلك ان نقول المراد

منه بين الموجود الواحد على ما هو ظاهر التعليل وظاهر ان اتحاد الموجودين بالهوية يستلزم

اتحاد الوجود فالتقريرين واحد فحاصل الاستدلال انه لو اعيد المعدوم وظاهر ان ذلك لا يكون الا

بالوجود بعد العدم لزم تخلل العدم بين الوجود الواحد واللازم بط ضرورة ان التخلل لا يكون الا بين شيئين ولو

ولو كان الوجود هنا اثنين لكان الثاني استينافا لا اعادة وهو خلاف المفروض والوجود الواحد

لا يتصور فيه تخلل العدم بينه بداهة هذا واورد عليه ان اللازم تخلل العدم اى زمان العدم

فاسنا والتخلل الى العدم مجاز اذ لا معنى لتخلل ذات العدم ~~ونقض عليه شارح المواقف ايضا~~ فيكون المراد

بين وجودي الشيء اه بين زماني الوجود الواحد وقد قال شارح المواقف هنا واذا اعتبر نسبة التخلل المذكور الى

العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه فالمراد بين زماني الوجود الواحد فانه من ما جوز الصدق

تخلله بنوع م

ان يقول

ان يقول ان اللازم تخلل زمان العدم بين زماني الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة

انتهى لما عرفت ان ظاهره غير مراد قطعا واستحالته اول المسئلة لان من يجوز الاعادة يجوز التخلل المذكور

كتخلل العدم الوجود الواحد بين زماني العدم بين السابق واللاحق اذ لا فرق بينهما فاذا جاز تخلل الوجود بين

العدمين يجوز تخلل العدم ايضا بين الوجودين كما في شرح المقاصد وحاصل الايراد انه ان اريد انه لو اعيد المعدوم

لزم تخلل العدم بين شيء واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا بالاعتبار فالملازمة ممنوعة وان اريد انه

لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين شيء واحد بالذات وان كان هنا متعدد بالاعتبار وهو بحسب الزمان

فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اولا بجزم ان يكون التخلل بين شيئين متغايرين بالذات

بل قد يكون التخلل بين شيئين متغايرين بالاعتبار كما هنا وبهذا البيان ظهر فساد حل هذا الايراد على الفاضل مولانا حميد زاده م

معنى انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان متغايران بالذات يتقدم احدهما على العدم والعدم على الاخر

انتهى لانه مع كونه فاسدا في نفسه بناء على ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بداهة كما صرح به

في حواشي التجريد بانه عنه قوله هنا ولا يخفى عليك لان ذلك انما يطابق على ما قررناه على ان هذا الحل

بناء على غرض المورد الذي هو جواز اعادة المعدوم اذ على هذا الحل يكون الثاني استينافا لا اعادة والعجب منه انه صح

عليه ما قررناه فاطال بلا طائل ثم اخذ في الاطالة زعما منه انه حقق المقالة مع وضوح الحال على ذوي الد

الفطانة ثم اقول البرهان المذكور مبني بعضه على عدم كون الوقت من المشخصات ~~كما هو الحق عند الشيخ~~ والا لزم

ان يكون للزمان زمان في قوله والا لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وكذا الايراد المذكور لا جل الموافقة

ولانه لو كان مبنيا على كون الوقت من المشخصات لا يصح قوله اللازم تخلل زمان العدم بين زماني الوجود

الواحد على ما حررناه اذ ليس للوجود الا زمان واحد وهذا مع وضوحه خفي على الفاضل المحشي فتردد هنا

في كون هذا البرهان وكذا الايراد مبنيا على كون الوقت من المشخصات وطال في المقال والحق ان كلا من البرهان وا

والايراد مبني على عدم كون الزمان من المشخصات وان كان من العوارض مطلقا وذلك مما لا ينكره احد

ولا يخفى عليك انه جواب عن الايراد المذكور وحاصله ان معنى تقدم الشيء على الشيء سواء كان

تقدما بالذات او بالزمان عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا

فحين تخلل العدم بين وجودي شيء واحد فان تغاير الوجودان كما هو ظاهر الايراد كان الثاني استينافا

لا اعادة والكلام في الثاني وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين كما هو المراد لزم تقدم الشيء

على نفسه بالوجود زمانا وذلك بط ولما كان المراد من نقض الايراد هو الشق الثاني وكان بطلانه محتاجا

الى تنبيه فتدبر واعتبر ذلك بالدور بمعنى ان الدور بط لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالوجود تقدما

ذاتيا فكما ان تقدم الشيء على نفسه بالوجود تقدما ذاتيا بط بداهة كذلك تقدم الشيء على نفسه بالوجود وهو بطلانه ...

تقدما زمانيا بط ايضا بل هو اولى بالبطلان وبهذا اندفع وهم بعضهم هنا من انه لا حاجة الى قوله فتدبر

واعتبر ذلك بالدور بعد بيان معنى التقدم مطلقا ذاتا او زمانا انتهى وذلك لانه بين اولا معنى التقدم مطلقا بان يكون الشيء مقدما على الآخر بالوجود ثم قاس بهذا الكلام بطلان ما نحن فيه على بطلان الدور فظهر فساد توجيهه ايضا بان المقصود من هذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتي والزماني هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا لم يلزم في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا ظهر ولم يتبين بطلان اللازم هيهنا ايضا وذلك لان هذا التنبيه صريح في كلام الشارح اولا فالوجه في التوجيه ما اشرنا اليه ثم اقول مقصود المورد ان المراد انه يجوز ان يوجد الشيء اولا ثم يعدم ثم يوجد ثانيا زمانا ثم يزول عنه الوجود في زمان آخر ثم يتصف به في زمان ثالث على ما قرر في شرح المواقف وظاهر انه ليس في ذلك تقدم الشيء على نفسه بالوجود زمانا لان ذلك انما يلزم اذا بقي ذلك الشيء في الزمانين وهو وهم عند المورد فغاية ما لزم هو الا تنبيه الصرف فحاصل البرهان ح لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين زماني الوجود الواحد ويلزم منه لا تنبيه الصرف فيلزم ان ~~ما فرضناه~~ لا يكون ما فرضناه معادا معادا بل مستأنفا فظهر ان اتمام هذا البرهان موقوف على البرهان السابق ان تم تم والا فلا وقد عرفت مما حققناه عدم اندفاع المخالفة السابقة عن البرهان السابق فقد كر فالحق الذي نتدين به ان اعادة المعدوم بعينه جائز وان براهين العقلاء سقط على امتناع الاعادة غير معتد بها هذا واما ما قيل لو جاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شيء لجواز ان يكون لكل ما نعتقده حادثا وجود ازلي يجوز ان يعدم ثم يحدث ويعاد اخرى وهو واللازم باطل باتفاق العقلاء انتهى فهو كلام انشاء الدين في حواشي التجريد لكنه مدفوع بان غاية ذلك جواز كون الحوادث متعاقبة الى غير النهاية في جانب الازل فكما ان براهين بطلان التسلسل قائمة على بطلان الامور الغير المتناهية المتعاقبة في الوجود كذلك تلك البراهين قائمة على بطلان الجواز المذكور على قطعا فالحق جواز اعادة المعدوم بعينه مع القطع بحدوث العالم ايضا والا لزم التسلسل الباطل نعم لو جاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شيء على الاستئناف بل يجوز ان يحدث اولا ثم يعدم ويحدث ثانيا ولا باس في ذلك واما القطع بالحدوث فثابت بالبراهين القطعية والكلام المذكور يمكن ان يكون حجة للفلاسفة لما زعموا من عدم جريان البراهين في بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لكن قد عرفت انه خلاف التحقيق والواقع وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه معركة بين الانام كم زلت فيه اقدام الافهام وحيرت فيه الاقوام ومال كثير منهم كالمحقق ومن تبعه الى مسلك ~~المحقق خلاصة الوهم~~ شيخ الانام والله الموفق والهادي الى سبيل الرشاد وطريق الاعلام والحمد لله على نعمة الجسام

واذا استحال اعادة المعدوم اي بهذين الدليلين فقد عرفت ما فيهما تعين الثاني اذ لا ثالث لهما ثبت ان الحشر الجسماني بجمع الاجزاء المتفرقة وقوله لا يعاد لو كتاب معارضة على ذلك وكلمة لو بمعنى اذا واورد كلمة لو اشارة الى ان ثبوت الاستحالة المذكورة غير تام ح وحمله على المعارضة الالزامية بابقاء كلمة لو على معناها والاستدلال بانتفاء التالي على انتفاء المقدم

باب

بلغ مقابلة

يأبى عنه كسوق كلامه بل الظاهر ان كلمة لو بمعنى اذا وانه معارضة على ثبوت الثاني بحيث يستفاد منه ايضا رد قول المص والمعاد حق وان لم يكن له جزء صوري كالصورة الجسمية والصورة النوعية سواء كانت الصورة النوعية جوهرية كما هو رأي المشائين او عرضية كما هو رأي الاشراقيين فان الجسم عندهم مركب من الجسم والصورة النوعية العرضية واما المتكلمون فلا يقولون باتصال الجسم فلا يكون الجسم عندهم مركبا من الصورة الجسمية والصورة النوعية العرضية وان قالوا بان الجسم العنصري مشتمل على اجتماع خاص وشكل فلا شك الى ما ذكرناه فالمراد ان لم يكن له جزء صوري اعم من ان يكون ذلك الجزء الصوري جوهرا او عرضا فمن قال الاولى ان يقول وان لم يكن له جزء جوهري لان النافي للهيولى قائلون بكون العوارض المخصصة بالانواع جزءا من افراد ذلك النوع فقد اشتبه بين مذهب الاشراقيين وبين مذهب المتكلمين ~~الذين لا يقولون باتصال الجسم على القول بالجزء بناء على القول باتصال الجسم والمتكلمون لا يقولون بذلك وقد نبه ذلك من الشيخ~~ ثم ان في هذا الكلام اشارة الى ان الجسم العنصري كما ان له جزء صوري لا ينعدم ذلك الجزء الصوري بانعدام الجسم فلو اعيد لزم اعادة المعدوم بعينه قطعا ثم الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين لانهما من الاكوان عندهم واما الشكل فهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة وهم لا يقولون بالمقدار الا ان يكون المقدار اعم من الحقيقي والصوري ثم اقول ان كون بدن زيد مثله مشروطا بالاجتماع والشكل المعينين مما اشار اليه شارح المقاصد هيهنا حيث قال واجيب المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات انتهى قوله ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ اقول من البين ان التناسخ في هذا الكلام ليس بالتناسخ المصطلح اعني تعلق النفس بالبدن الآخر في آن مفارقتها عن البدن الاول بل المراد منه تبدل البدن الذي تعلق به النفس وتغيره والتناسخ بهذا المعنى موجود في جميع المذاهب اما على مذهب المتكلمين فظاهر بناء على ان النفس تتعلق بالبدن المتبدل تبدلا في النشأة الاخرى كما يفصل ان شاء الله واما على مذهب افلاطون ومن تبعه من الاشراقيين فظاهر لان التناسخ المصطلح موجود عندهم فضلا عن التناسخ بالمعنى المذكور واما على مذهب المشائين فلانهم وان قالوا بتعدد النفوس بتعدد الابدان الغير المتناهية لكن لما كانت العناصر متناهية فلا بد ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر حتى يحصل الابدان الغير المتناهية مع تناهي العناصر فالتناسخ بالمعنى المذكور هيهنا موجود من طرف البدن وان لم يكن موجودا من طرف النفس لكون النفوس عندهم متعددة بتعدد الابدان فاندفع ما قيل من ان هذا ~~عند جمع من الحكماء وهم الاشراقيون~~ مبني على عد جميع الحكماء مذهبا والا فلا قدم لمذهب المتكلمين

[Margin:] ظ / الصورة

[Margin:] ولو سلم ان له اجزاء صوريا عندهم عرضيا عندهم فنقول غرض الشارح ايضا ان مقصوده ان الجسم الغير العنصري فهم عرض ان له جزء صوري فلا محالة يكون له اجتماع اذا لم يكن له جزء ولا كان له وذلك في الاولى وان يكون وشكل معينان والشكل المعينات وعلى تقدير يرد عليه ذلك الاجتماع فلا وجه لان يقول وان لم يكن له جزء جوهري الايراد لا يصلح ذلك القول هيهنا بناء على ان الوصلية مع انه لا يتصور ان يكون نقيضه ما يسمى اي بالجعل وظاهر يقتضي ان يكون المتكلمين لا يقولون بالجزء الجوهري صرح

بلغ مقابلة

[Margin:] سواء كان النفس المتعلق بالبدن المتبدل عين النفس الاولى او غيرها ه

[Margin:] بلغ

[Margin:] بلغ

التناسخ فيه انتهى وكانه حمل التناسخ ههنا على تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب وليس كذلك
بل المراد منه تبدل البدن الذي يتعلق به النفس سواء كانت واحدة او نفوس متعددة لانا نقول
جواب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح وذلك ان نقول ان اردت انه يلزم التناسخ
المصطلح فمم وان اردت انه يلزم التناسخ اي مطلق التبدل والتغير للبدن الذي يتعلق به النفس فاللزوم
مسلم لكن بطلان اللازم مم لان مثله ليس من التناسخ المحذور في شيء بل ذلك واقع [illegible] او غاية ما
ذلك جمع الاجزاء الاصلية واعادة للابدان واعادة الارواح اليها والتناسخ المصطلح المحذور هو
اعادة الروح الى البدن الغير المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والفضلية على ما ذهب اليه المناسخية وقد ادعى فيه
بعد التفريد والتجريد ابدانا اخر او دون ههنا وهو ان يقال لو اكل انسان انسانا اخر بحيث صار جزء منه
فتلك الاجزاء اما ان يعاد فيهما وهو محال او يعاد في احدهما دون الاخر فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه
[illegible]
في النار وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية اذا كانت معادة في المؤمن
او تعذيب الاجزاء المطيعة اذا كانت معادة في الكافر وذلك الاندفاع ان المراد ههنا اعادة الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة
في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها
شخص اخر ويعود المحذور قلنا لعل الله يحفظه من ان يصير جزء لبدن اخر فضلا عن ان يصير نطفة
وجزء اصليا والفساد في الوقوع لا في الجواز كذا في شارح المقاصد وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها
عن ذلك لئلا يتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى
الجمع وانما ليف بل انما تعاد الجثة والصور والهيئات انتهى وهذا بالنظر الى الاجزاء الاصلية فلا ينافيه
هذا من تفريق سائر الاجزاء على ما اشير اليه بقوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد ولو سلم تناول
امثال هذه الآية للاجزاء الاصلية لكنه لا يخطر ذلك ببال المخاطبين بها لان المقصود من امثال هذه
الآية ازالة استبعاد الحشر الجسماني وعلى كل تقدير لا يكون قول شارح المقاصد لعله يحفظها عن التفرق
منافيا لقوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق الآية كما توهم هكذا ينبغي ان يقرر. قال الذي دل على استحالته
الدليل مثل ان كل بدن يستعد عند تمامه لفيضان نفس يتعلق به وايجادها من الفاعل فلو تعلق به نفس اخرى
على سبيل التناسخ لتعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وهو باطل اذ لا يشعر كل احد منها الا نفسا واحدة
وهذا هو من مشاهير الادلة على بطلان التناسخ فهذا الدليل كما ترى انما يدل على امتناع تعلق نفس زيد مثلا
ببدن مخلوق آن مفارقتها عن البدن الاول ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه اذ لا يقول احد من اصحاب

التناسخ

اذ لا وجه لتخصيص التناسخ بالمعنى المجازي على ذلك منه

نطفة م

فيه رد للمعتزلة في دعوى الوجوب عليهم

التناسخ ان النفس في آن مفارقتها عن البدن الاول تتعلق بالبدن الذي فارقت عنه ومعلوم انه في
ذلك الآن لا يكون البدن الآخر مخلوقا من الاجزاء [illegible] للبدن الاول وان كان مخلوقا بعد زمان
وذلك ثابت عند من ذهب الى قدم العالم [illegible] قائلا بالتناسخ [illegible]
كالاشراقية [illegible] وبالجملة فالتناسخ المصطلح الذي قام الدليل على بطلانه هو تعلق نفس زيد
مثلا في آن المفارقة بالبدن الآخر المخلوق من الاجزاء [illegible] للبدن الذي فارقت عنه نعم ذلك
الدليل كما قام [illegible] قام ايضا على بطلان التعلق بالبدن الآخر المخلوق من الاجزاء
[illegible] للبدن الذي فارقت عنه بناء على ان نفس ذلك البدن نفس اخرى فاضت من المبدأ على مذهب
المشائية لكنه لا يضر فيما نحن فيه على بطلان التناسخ المصطلح [illegible]
[illegible] فاندفع ما قيل من ان من جملة ادلة بطلان التناسخ انه لو صح
التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انه انما يبنى تعلق
النفس ببدن اخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن اخر او من اجزاء بدنه انتهى لما عرفت ان قيام البرهان على
الاعم من التناسخ المصطلح اعني بطلان تعلقها بمطلق البدن لا يضر المستدل هذا ما فهمه بعض الناظرين ههنا
والظاهر ان تقرير [illegible] مراده ان التناسخ المستحيل تعلق نفس زيد مثلا ببدن اخر لا يكون
مخلوقا ذلك البدن الآخر مخلوقا من اجزاء بدنه في وقت من الاوقات [illegible] تلك الاجزاء اصلية وفضلية
فقوله لا يكون بيان للتعلق المذكور وكلامه مشتمل لا صفة لقوله ببدن اخر كما توهم لان ذلك يقتضي ان يكون
التناسخ المستحيل عبارة عن تعلق نفس زيد مثلا ببدن اخر غير البدن الذي فارق عنه [illegible] ذلك
وح يكون قوله لا يكون الا لغوا بعد تقييد البدن بالآخر وملاحظة قيد آن المفارقة وان دفع الاستدلال
المذكور لكنه يوهم عدم استحالة تعلق نفس زيد بالبدن الآخر بعد آن المفارقة والاعتذار عنه بان
تلك الادلة قائمة على استحالته ايضا ليس بشيء لان التناسخ المصطلح انما هو تعلق النفس بالبدن
الآخر ولو كان ذلك من اجزاء بدنه اصلية وفضلية بعد زمان وذلك ثابت على مذهب الاشراقية
فالحق ان مراده ان التناسخ الذي دل الدليل على بطلانه تعلق نفس زيد مثلا ببدن اخر ولم يكن ذلك
البدن الآخر من اجزاء بدنه اصلية وفضلية ولو بعد مدة متطاولة فالادلة المذكورة لبطلان التناسخ
قائمة على بطلان تعلق النفس باجزاء بدنها سواء في آن مفارقتها او بعد مدة متطاولة وكلامه
ان تأمل لكلا الوجهين فيندفع الايراد المذكور والحاصل قطعا بحيث لم يبق وجه للاعتذار المذكور
الفاسد كما قررناه والقرينة على ذلك قوله واما تعلقه الخ يعني ان تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية
بعينها مع تشكلها بالشكل المماثل لشكله السابق فهو الحشر الجسماني وليس من التناسخ المصطلح اذ لا يقول
احد من اهل التناسخ بعود النفس الى الاجزاء الاصلية المحفوظة بعينها مع التشكل بل يقول بعود النفس

من عناصر كانت اجزاء بدن اخر م

بعد زمان م

على ان يكون م

المخلوق من اجزاء بدنه بعد زمان م

وذلك التعلق المستحيل يقتضي ان لا يكون م

قوله هذا المقام ينبغي ان يفهم هكذا بعد من متطاوله بدنه اجزاء من ذلك كان ولو اخر البدن الى
وكون التشخص بالشكل والاجتماع الى قوله لا يقدح في المقصود اقول سواء كان الروح جسمانيا كما ذهب اليه
جمهور المتكلمين او مجردا روحانيا كما ذهب اليه كثير من المحققين اذ المقصود الذي هو الحشر الجسماني يجمع
الاجزاء الاصلية والتشكل بالشكل المتعلق بالتشخص والاجتماع المماثلين للسابق حاصل على كل من التقديرين
ولذا قال في شرح المقاصد ربما يميل كلام الغزالي وكثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك
ان يخلق الله من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن وا
ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب التشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص
من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها الخ ولا يبعد ان يكون قوله او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية
غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة
الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبي الى الشيخ
انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب
فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى والعجب من بعضهم انه نقل هاهنا كلام شرح المقاصد من قوله
ولا يضرنا كونه غير البدن اه وترك ما سبق كلامه كما نقلناه زعما منه ان كلامه هاهنا في المعاد
الجسماني فقط فعلى هذا يكون الجواب المذكور بقوله قلنا العبرة اه في غير موضعه مع ان هذا القائل نقله
ثم اعتذر عنه بان هذا ليس قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن الادراك اولا يوجبه انتهى
وهذا الاعتذار لا يرضاه سياق كلامه اذ مقصوده تحقيق مجموع المعادين على ما قررناه فالحق ان تقرير
الشارح متناول لهما ايضا اذ من يقول بالمعاد الروحاني من المتكلمين يعترف قطعا بالمعاد الجسماني ايضا قوله
فكما لا يتوهم في ذلك اه حاصله ان الشخص يتبدل من اول العمر الى آخره والحال لا يبعد مثل ذلك تناسخا
مع ان في ذلك تعلق نفس ببدن بعد بدن آخر بناء على ان انعدام الجزء يوجب انعدام الكل فمن كلام التبدلات
ينعدم جزء لا محالة فينعدم الكل قطعا ~~ان لا يبعد ذلك تناسخا~~ لان البدن الثاني هاهنا من اجزاء البدن
البدن الاول وان كان يوجد التغاير بينهما في الجملة والتناسخ المستحيل هو ما لا يكون البدن الثاني من
[مشتملا على] اجزاء البدن الاول في زمان من ازمنه سواء كان في آن المفارقة او بعد من متطاوله الخصم ومعنى به
ان تعلق النفس بالبدن الآخر بعد ما بين الصورتين محال دلت البراهين على استحالته كما حققناه سابقا
وظاهر ان ما يتوهم من التناسخ في التبدلات المذكورة وفيما نحن فيه من الحشر الجسماني ليس من هذا القبيل بل البدن
الثاني مشتمل على الاجزاء الاصلية للبدن الاول في التبدلات المذكورة وعلى الاجزاء الاصلية المحفوظة للبدن الاول

في الحشر الجسماني

في الحشر الجسماني فلا يتصور في كل منهما التناسخ المصطلح المستحيل فليفهم ولعل قوله فافهم اشارة الى ما
نضجا عيف ما قررناه سؤالا وجوابا وتوجيها لكلام الشارح المحقق فعليك باعادة النظر على الوجه الذي
[جيد زاده]
وقيل وجه الامر بالتفهم ان الاجزاء المتبادلة من اول عمره الى آخره التي بمعونتها اكتسب المعاصي والطاعات ا
اما ان تحشر جميعا فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبدأ اذ المبدأ اما ما هو عند الموت او المحيط بالقطع
او اثنائها والمحشور غيرها على ظاهر الشاهد واما ان يحشر ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون
الحكمة والعدالة وقد اشرنا الى اندفاعه بان المحشور هي الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى الآخر واما
واما الاجزاء المتبادلة فلا عبرة بها ولا يلزم من مثله ما هو خلاف قانون العدالة على ان العبرة في الاثابة
[جيد زاده م نقله الهيتوم]
والعقاب للروح المتعلق بالبدن سواء كان جسمانيا او روحانيا على ما نقلناه من شرح المقاصد
فلا يلتفت هنا الى بعض الاوهام وربما قيل من ان الاجزاء المتحللة من الابدان تنقلب صورا روحانية مع بقاء
حقيقة الجسم في الباطن فالباطن في هذا العالم مبطون والظاهر مقيد والامر في النشأة الاخرى بالعكس
فاشارة الى ان امور الآخرة عكس امور الدنيا والى تفاوت مراتب الظهور لشيء واحد هذا والحق ان مثله
طور وراء طور العقل وان النصوص القاطعة ناطقة بالحشر الجسماني مع بقاء الجسم الظاهر على تعبيره
[هيتوم]
والباطن على اطلاقه كما كان في الدنيا وان لم ندرك حقيقة الحال في ذلك والله الهادي الى سواء السبيل
اما القائلون بالمعادين معا فقد ارادوا ان يجمع بين الحكمة والشريعة لا يقال فعلى هذا يكون عذاب القبر
من جنس الآلام العقلية ولا يرتضيه ظاهر الشريعة فلا يمكن الجمع بينهما بهذا الجمع لانا نقول عذاب القبر للروح
المتعلق بالبدن سواء كان الروح جسمانيا او مجردا روحانيا ولا شك ان البدن يتألم ايضا بواسطة
ذلك التعلق فيصل عليه الحال وهذا كما ان الشيخ اه يعني كما ان اثبات المعاد الروحاني ليس
من حيث انه من مسائل الكلام بل من حيث الجمع بين الحكمة والشريعة كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسماني في
الحكمة ليس من حيث انه من مسائل الحكمة بل من حيث الجمع بين الحكمة والشريعة فالجمع الاول من جمع الحكمة
[جيد زاده]
في الشريعة والثاني جمع الشريعة في الحكمة هذا فكما لا يرد على الاول ان يكون اثبات المعاد الروحاني من
مسائل الكلام والشريعة كذلك لا يرد على الثاني ان يكون اثبات المعاد الجسماني من مسائل الحكمة بل المقصود
من كل منهما هو الجمع بين الحكمة والشريعة فاندفع ما اورد بعض معاصري الشارح عليه حيث قال كون الحشر
الجسماني مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ
في الشفاء حيث قال الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي صلى الله عليه وسلم عن التعرض له وروحاني ونحن
[الحشر الجسماني]
نثبته ووجه الاندفاع ظاهر مما فصلناه على ما لخصناه وهذا الايراد المندفع هو ما اشار اليه آخرا
بقوله فلا يتوهم ان اثباته اه وجزائه وشروره اه كأنه اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال ان اللذات
والآلام الجسمانية موقوفة على علم النفس بما صدر عنها من الخيرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف

الحشر الروحاني للذات والالام الروحانية فانها مرتبة على العلم والجهل وحاصل الجواب ان الحشر الجسماني غير
موقوف على علم النفس بها بل يكفيه علمه تعالى بها كذا قيل والظاهر ان الحشر الجسماني للذات والالام الجسماني غير
موقوف بوجه على علم النفس بما يصدر عنها من الخيرات والشرور حتى لا يلزم في ذلك على ما عرفه اهل السنة
الخيرات والشرور ما عدا الايمان والكفر بل الله تعالى قادر عندهم على تعكيس الامر في ذلك وعلى غيره كما سبق
في مباحث الحسن والقبح فالظاهر ان المراد بالخيرات والشرور النعم والعقوبات كما سيأتي ذلك بقوله
وقد بسطت الشريعة كما مر ولما كان المراد فيما سبق مجملا بسطه بهذا القول فلا يتوهم في ذلك شائبة
التكرار   وقد بسطت الشريعة الغراء التي اتانا سيدنا [illegible] ومولانا محمد عليه السلام فيه تصريح
بكونه مصدقا للشريعة المحمدية وانكار الحشر الجسماني في كتاب المعاد مبني على مذاق الفلاسفة ومن ضاهاهم
ونقل الكفر ليس بكفر وقد روى عن الامام اليافعي رح ان ابن سينا تاب في اخر عمره ورد المظالم وحفظ
القرآن وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن فيها وكان ما مات في يوم
الجمعة الاولى من رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة وكانت ولادته في سنة سبعين وثلثمائة او ثلث
وسبعين وثلثمائة وكان ابوه رجلا من اهل بلخ انتقل الى بخارى في ايام نوح بن منصور وتزوج بها فولد
ابو علي بها واشتغل بالفقه وتردد فيه الى الامام اسمعيل الزاهد وذكر ان ابا علي لم يستكمل ثماني عشرة سنة
من عمره الا وقد فرغ من تحصيل العلوم باسرها وتصانيفه ~~ما تصنيف~~ تقارب مائة تصنيف كلها من
علوم الفلاسفة الا ان الله تعالى ادركه بسابق عنايته وواسع رحمته فتاب من كل شيء واشتغل بالطاعات
والقربات الى ان مات والله اعلم بحقيقة الحال   والحكمة في الحساب اه دفع لشبهة يتكثر بها بان الحساب
انما يكون لمعرفة المحاسب كمية الاعمال والله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون الحساب عبثا وحاصل الدفع ان
الحساب ليس لاجل معرفة المحاسب تعالى كمية الاعمال بل لاجل [illegible] اظهار مناقب المتقين ومثالب
العاصين تنبيها للمسترشدين الاولين وحسرة الاخرين وهو ظ فلا ينبغي ان يتنازع في مثله   ووجه الوزن ايضا
ظ مما سبق اولا ثم عدم امكان اعادة الاعراض المنعدمة بناء على الحكم انه يجوز ان يجعل اجساما نورانية
وظلمانية فح يمكن وزنها ولو سلم عدم امكان الاعادة فالمراد من وزنها وزن صحايف الاعمال لا وزن
انفسها مع ان الوزن عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال لا الوزن المعروف وعلى كل تقدير فالحكمة في ذلك
اظهار فضائل المتقين ومثالب العاصين على اهل العرصات فلا يلزم ان يكون وزن الاعمال
عبثا كما اشار اليه بقوله والحكمة في الوزن اه   على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة وانما يجب علينا
بيان وجه الحكمة لو كان افعال الله تعالى معللة بالاعراض ووجب عليه تعالى ايضا رعاية الحكمة والمصلحة وكل ذلك
ممنوع بل التحقيق ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض وانه لا يلزم عليه رعاية الحكمة اذ لا يسئل عما يفعل وان
وان كان افعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح فالوزن لا يخلو عن الحكم من غير ان يلزم علينا بيانها كما قيل فتأمل

المناسب

المناسب ترك قوله فان افعال الله اه اولبس الشبهة بوجوب الفائدة بل بالعبث والخلو عنها بالفعل وذلك
خلاف الاجماع انتهى وكانه غفل عن كون هذا الكلام علاوة بعد دفع العبث على ما قررناه   للتعظيم
هكذا وقع في شرح المقاصد وهذا مبني على ان المفرد قد يعبر عنه بالجمع للتعظيم واما في الضمير فلا يعبر
عن المفرد بالجمع في ضمير المتكلم والمخاطب دون ضمير الغيبة كما اشار اليه التفتازاني في شرح التلخيص فلا منافاة
بين كلاميه كما توهم على انه يحتمل ان يكون ما ذكره في شرح التلخيص مرضيا للغير   لقوله تعالى اعدت
للمتقين واتقوا النار التي اه فان صيغة الماضي فيهما تدل على كونهما مخلوقتين فيما مضى وحملها على الاستقبال
تجوز بناء على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في نادى اصحاب الجنة نادى البتة خلاف الظاهر جدا
لعدم قرينة هنا بخلاف نادى اصحاب الجنة اه   ولم يرد النص صريحا بحيث لا مجال للخلاف في تعيين
مكانهما معه وان وجد كان بعض الايات والاحاديث يشعر بتعيين مكانهما كما اشار اليه بقوله والاكثرون اه
قوله وان النار تحت الارضين ولم يذكر له دليلا لكونه معلوما من المقابلة فافهم   وقالت المعتزلة اه
كما في المواقف واما المنكرون فتمسك عباد بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع قال عباد لو وجدتا
فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم اخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل
الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات واما الثاني فلانه قول بالتناسخ وانتم لا تقولون
واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء
والجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا عليه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما
يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم اخر مح وقد تكلمنا عليه واحتج ابو هاشم
بوجهين الاول بقوله تعالى اكلها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاكها
اكلها والجواب اكلها دائم اي بدلا اي كلما فني شيء منه جيء ببدله فان دوام الاكل بعينه غير متصور وهو
وذلك اذ دوام الاكل على تسلسل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته
لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انها بعدما ان انا بتفريق الاجزاء دون
اعدامها ثم يعاد وان بجمعها وذلك كاف في هلاكها الثاني قوله تعالى في وصف الجنة ايضا عرضها السموات والارض
قال السيد رحمه الله ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها بعينه
قال السيد رحمه الله اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او واحد هما
موجود والاخر معدوم والاخر موجود والتصريح به في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل
هذا على تلك كما تقول ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله انتهى مع بعض كلام شارحه واقول لما كان جواب المص
عن الوجه الثاني لا نسلم ان ها هنا غير تام بناء على ان مراد ابي هاشم منه ان الجنة لو كانت موجودة في عالم الافلاك
او في عالم العناصر والحال انها موصوفة بان عرضها عرض السموات والارض يلزم تداخل الاجسام على ما اشار اليه السيد

ومن البين ان ذلك لا يندفع بحمل الاية على التشبيه البليغ كما اشار اليه المص اذ يرد عليه ايضا لزوم تداخل الاجسام
جعلا لك وبحمله الاية المذكورة الموجودة فيها كاف التشبيه دليلا على عدم وجود الجنة في الافلاك
والعناصر وضم الى الجنة النار تقوية للاستدلال ولما كان مدار الدليل الاول والثاني اعني لزوم
الخرق والالتيام في الدليل الاول ولزوم القول بالتناسخ في الدليل الثاني الى لزوم الخلاء في الافلاك والعناصر
على المجموع بناء على ان الجنة على تقدير وجودها مع ان احدها تكون في عالم اخر لا محالة اعتبر المجموع
دليلا واحدا واعتبر في الشق الثالث تجعل الاول والثاني لابي هاشم والثالث لعباد فقد
المعتزلة فيكون قوله وقالت المعتزلة نشاملا لكل الفرق فيه على ما قررناه فلا يتوهم التخليط في تقرير
فلا دليل ما ادق فظهر على ان الاستدلال بالاية في الشق الاول المذكور في الشق الاول والثاني لما
الى شارح المقاصد ايضا بقي ههنا شيء وهو ان لزوم الخرق والالتيام ولزوم التناسخ فيها قرره المص
ولزوم تداخل الاجسام فيما قررناه ينفي وجود الجنة والنار مطلقا لا وجودهما في الحال بل لزوم الخلاء
ايضا ينفي وجودهما مطلقا لا وجودهما في الحال والمطلوب ههنا هو الثاني اجاب شارح المقاصد بانه
على تقدير وجود افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار وسائر المحسوسات لا يلزم الخرق
ولا غيره من المحالات فتلك الادلة على تقدير تمامها انما تنفي وجودهما في الحال ولا تنفي وجودهما مطلقا
فلذا خص هذه الادلة بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم وربما يشير اليه جوابك ايضا هكذا ينبغي ان يفهم
واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بناء على انه اذا وجد ثمة عالم اخر يكون ذلك العالم ايضا
مشتملا على افلاك وعناصر فتلك الافلاك كرية ايضا لكونها بسيطة كرية ايضا فسواء تماسا او انفصلا
يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لو تماس الكرتان الا بنقطة وقد اشرنا الى ان الخلاء المذكور لازم على تقدير
وجودهما في عالم الافلاك او عالم العناصر لان عالم الجنة والنار يكون مغايرا لا محالة لعالم الافلاك
والعناصر لذلك قال البيضاوي في تفسير هذه ~~الاية بيانا للقائلين~~ قوله عرضها كعرض السماء والارض اعدت
للمتقين وفيه دليل على ان الجنة مخلوقة وانها خارجة عن هذا العالم هذا
والجواب منع امتناع الخلاء
بل منع امتناع الخرق والالتيام ايضا لان كل ذلك مبني على قواعد الفلسفة وهي غير ثابتة ولو سلم امتناع
الخلاء فانما يلزم ذلك اذا كان التماس بين الكرتين بنقطة من غير ان يوجد هنا شيء وهو ممنوع بل يجوز ان يكون
الموجود في الفرجة بينهما مملوء بجسم اخر ليس من اجزاء العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم كما اذا
الابحري يكون وكون العالمين في محيط منهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء وبهذا يندفع دليل
اخر لهم بانه لو وجد عالم اخر ~~عالم~~ يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم محدد وجهة
قبله لا بد مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات وذلك لانه انما يلزم ذلك اذا كان ذلك العالم
الاخر مماثلا لهذا العالم وهو غير لازم كما عرفت على ان ذلك مبني على نفي القادر المختار الذي يقدر به تحديد

الجهات

الجنة

الجهات وترجيح المساويات والكل ممنوع عندنا كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتيام واما لزوم القول
بالتناسخ في الدليل الذي قرره المص فدفعه هين بان التناسخ انما هو عود الارواح ~~الى الابدان~~ في هذا
تعلق الارواح الى الابدان في هذا العالم لا عودها الى ابدانها في عالم الجنة والنار وهو ظ
قلت اذا كان الجنة اه حاصله ان الاية المذكورة انما تنفي كونها في عالم الافلاك او عالم العناصر اذا كان المراد
بعالم الافلاك عالم السموات السبع اذ من الظاهر ان عالم الافلاك وكذا عالم العناصر لا يسع الجنة التي
عرضها كعرض السموات والارض واما اذا كان المراد بعالم الافلاك مطلق العالم العلوي الشامل للعرش والكرسي
فالدليل لا يدل المذكور لا ينفي كونها في مطلق عالم الافلاك الشامل للعرش والكرسي لانه اذا كان الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث فلا نسلم ان عرضها كعرض السموات والارض من غير
لزوم تداخل الاجسام وتساوي الظرف والمظروف وعدم تحدد الجهات فاذا عرفت هذا فلك ان تقول
في حاصل الجواب ان اريد بعالم الافلاك عالم السموات السبع فالترديد غير حاصر وان اريد مطلق العالم الشامل
للعرش والكرسي فلا نم انه لزوم المحذور في وجودها في ذلك العالم المطلق كما اشرنا اليه ثم ان بناء هذا الجواب على
كون الجنة فوق الكرسي وتحت العرش على ما يدل عليه قوله وتحت العرش اذ لا معنى بعد ذلك لكونها تحت الكرسي
اذ ح يكون سقفها الكرسي لا العرش وهو مناف للعرض وللحديث الشريف وما قيل اذا كانت الجنة فوق الكرسي
فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما ورد في الاثر ان السموات السبع والارضين السبع
مع الكرسي ليست الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على
تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا فلا تخلص الا بان يصرف
الاية الكريمة عن الحقيقة الى الكناية من كونها اوسع من السموات والارض وان لم يكن لها طول وعرض
بل كانت كمن كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكناية امكان
المعنى الحقيقي في خصوص المادة بل قد تكون مجازا متفرعا على الكناية كما صرح الزمخشري في قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى انه كناية عن الغلبة والاستيلاء فاطالة لا طائل تحتها لانه اذا كان الجنة فوق الكرسي لا يلزم
ان يكون مكان الجنة مساويا بالتمام الكرسي وتمام العرش حتى يحتاج الى جعل الاية الكريمة كناية عن الاوسعية
بل مجازا متفرعا على الكناية ومثل هذا ليس الا مباهاة بانه يعلم معنى الكناية ~~وتفرع المجاز عليها~~
فالحق ان الظاهر معنى الاية الكريمة ان عرض الجنة يساوي عرض ~~السموات~~ مجموع السموات والارض في الوسعة وظاهر
انه من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس فهو لمجرد التفهيم فلا بأس بان يكون اوسع منه وظاهر ان ذكر الطول والزيد
من العرض في العادة فيكون الجنة بالغة الى الغاية في الوسعة فيكون الاية الكريمة كناية عن الوسعة لا من جنب
امتناع ارادة المعنى الحقيقي اذ يجوز ارادة المعنى الحقيقي هنا بل من حيث المبالغة ليس الا بقي ههنا كلام وهو
ان الدليل المذكور بمجموع الجنة والنار فالجواب المذكور غير دافع للدليل المذكور بالنسبة الى النار لا تكون في مكان الجنة

جواب لما

فقله الطبنوي

العام

تعريض للطبنوي

الطبنوي

على انه يمكن ان يجعل الحديث المذكور على الكناية بل على المجاز
ثم او سقفه الكرسي بل يحمل على المجاز المتفرع عن الكناية اذ
او معناه الحقيقي مستبعد عند العقل وان لم يحمل بانحصار
الافلاك بعضها الى البعض على ما ذهب اليه الفلاسفة وبالجملة
يحمل الحديث المذكور على المجاز اولى من حمل الاية على الظاهر في
معناها عليه فافهم منه

قيل ولا يخلص عن ذلك الا بان يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل الارض والنار فيما يلي سمت قدمهم ويجعل الارضون على معنى السفليات على التغليب فيكون الارضون ح شاملا للعناصر والافلاك السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم ثم قال وبهذا يندفع اشكال قوي هو ان لا شبهة في كون السموات السبع كرية ولا في كون الارض في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف به جمهور المحققين الاسلاميين فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما في بعض الاثار من ان شرارة منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض وما فيها انتهى وكلا يخفى ما فيه لانه اذا كان النار فيما يلي سمت قدمهم كما ذكره في الجواب يلزم ان تكون في سمت رؤسهم ايضا على تقدير كروية السموات السبع وكون الارض في وسطها لانه على ذلك التقدير يكون الافلاك متحركة ايضا كما ذهب اليه هؤلاء الجمهور فلا قرار للنار ح حتى تكون على سمت قدمهم ولو كانت مستقرة في هذا السمت يلزم ان يحرق السمت الاخر كرة الارض بل نفس الكرة على ما ورد في الاثر المذكور فالتخلص المذكور ليس بمخلص فضلا عن انه دافع الاشكال المذكور والذي عليه بعض الاكابر من الصوفية ان الكرسي ارض الجنة وعرش الرحمن سقفه كما يقتضيه ظاهر الحديث ومقعر الكرسي اعني السموات السبع والارض يكون محل جهنم بجميع دركاتها بناء على ان السموات السبع كالعناصر من عالم الكون والفساد عندهم بخلاف العرش والكرسي فيخرب السموات السبع والعناصر في يوم القيمة وينقلب محلها الى جهنم فيكون النار تحت الجنة يعتدل هواها بحرارة النار التي تحتها ولا ينقطع اهلها محجوبين باذن ربهم كما اتى بعض الصوفية بقربنا ما وبلغ تحتها نارا فلا ينقطع ثمراته صيفا وشتاء هذا وظاهر هذا كون النار مخلوقة في القيمة وهذا يخالف لما ادعاه الاشاعرة لكن يمكن ان يقال النار مخلوقة ايضا وهي محفوظة بقدرة الله تعالى في الكرة النارية فاذا كان يوم القيمة تسري الى ما تحتها والى ما فوقها فيكون محل جهنم من كرسي الى كرسي وبهذا يندفع الاشكال القوي السابق لا بما ذكره ذلك القائل فتدبر وبالله التوفيق ثم الحق تفويض ذلك التعيين الى علم العليم الخبير تعالى

بان افعال الله تعالى لا يخلو عن الحكم والمصالح يعنون انه تعالى يجب عليه رعايتها لكون افعاله معللة بالحكم بالاغراض وتلك الحكمة الواجب عليه تعالى رعايتها المجازاة بالثواب والعقاب وتلك المجازاة غير واقعة قبل القيامة بالاتفاق فيكون خلقها الآن عبثا وهو محال على الله تعالى وحاصل الجواب ان رعاية الحكمة غير واجبة عليه تعالى لما سبق من انه لا يجب عليه شيء وانه لا يسأل عما يفعل ولو سلم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى فلا نسلم انحصار الحكمة في خلقها الى المجازاة ولو سلم ذلك الانحصار فلا نسلم عدم وقوع تلك المجازاة قبل يوم القيمة كيف والنعم للمؤمن في القبر من لطائف الجنة وكذا النقم للكافر في القبر من نتائج النار وروائحها وبهذا التقرير اندفع مخترعات الاوهام انما هو في حق الكافر المعاند الذي لم يبال بالدلائل ولم يجتهد فيها ولم يسع لتحصيل الحق على ان الكفار يخلدون في النار والقول بان الرطوبة البدنية التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة لا سيما بحرارة الجحيم والجنة بالقوى الجسمانية متناهية فلا يتصور دوام الحياة والخلود بان تم

الاوراق

الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل مبني على مسلك الفلاسفة وعلى العقول عن القادر المختار تعالى

قوله خلافا للمعتزلة والخوارج الفريقين ذهبوا الى ان الاعمال جزء من الايمان المنجي عن العذاب المخلد لكن الفرقة الاولى فسروا الكفر بعدم التصديق القلبي فكان الفاسق غير عندهم غير مؤمن لكونه تارك الاعمال وغير كافر ايضا لوجود التصديق القلبي فيه فاثبتوا المنزلة بين الايمان والكفر والفرقة الثانية فسروا الكفر بعدم وجود شيء من التصديق او العمل فكان الفاسق عندهم كافرا ولو كان فسقه من الصغائر كما قيل

او اشعر بتهاون المرتكب لذلك الفعل بالدين وعدم مبالاته له كما في المثالين المذكورين فان من قتل رجلا يعتقد انه معصوم الدم فقد ارتكب امرا يشعر بتهاونه بالدين لان معصوم الدم لا يجوز قتله وان كان قد ظهر بعد ذلك انه يجوز قتله ويستحق ذلك وكذا من وطئ زوجته يعتقد انها اجنبية فقد ارتكب امرا يشعر بتهاونه بالدين اذ لا يجوز له ذلك الوطء وان كان قد ظهر بعد ذلك انه يجوز له ذلك الوطء هذا وانزلك الاوهام لان الكفر ايضا كذلك اي مغفور بعد التوبة فلو قيد

قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بالتوبة يلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وهو الكفر وما اثبت له وهو ما دون ذلك وحاصله ان قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مطلق لا يجوز تقييدها بالتوبة اذ المغفرة بالتوبة تعم الشرك ايضا فلا وجه للتخصيص المغفرة بالتوبة بما دون الشرك فلو اعتبر ذلك القيد في الشرك ايضا دفعا للمحذور والتخصيص يلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وهو الشرك وما اثبت له وهو ما دون ذلك وذلك التساوي باطل فلا بد من عدم التقييد حذرا عن لزوم التساوي في بدل الاية المذكورة على جواز العفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة لان المعنى ح ويغفر ما دون ذلك تاب او لم يتب وهذا مذهب اهل السنة والجماعة فظهر فساد ما قيل ههنا في تقرير قوله فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران اه فلو حمل النفي والاثبات على معنى انه تع لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلا بد ان يحمل على معنى انه تع لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما تقييد الاول بعدم التوبة والثاني بالتوبة فاخلال بالنظم ومثل ذلك الاخلال لا يليق بكلامه تع انتهى وذلك الفساد الظاهر هو ان تقييد الاثنين بعدم التوبة لا سيما قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ليس مذهبا لاهل السنة بل مذهبهم هو الاطلاق كما قررناه وهذا فساد قديم من هذا القائل ينبئك عما لا مزيد عليه في مبحث عدم وجوب العقاب على الله تع وقيد عدم التوبة معتبر في عموم آيات الوعيد لا في آيات الغفران كما حققناه هنالك فكانه اراد بهذا الكلام ترويج الباطل الذي سبق منه في ذلك المبحث واما ما اشار اليه ثانيا مما يوجب الاخلال بالنظم من تقييد الاول بعدم التوبة وتقييد الثاني بالتوبة فربما يتوهم ذلك من مسلك المعتزلة لكن الصحيح

واجيب بمنع دلالته على العموم في الاشخاص بمعنى انا لا نسلم ان قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس
شيئا سالبة كلية لجواز ان يكون محمولا على السلب الجزئي ولو سلم فالضمير في قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة
لا يجب ان يكون راجعا الى عين النكرة الواقعة في سياق النفي مع احتمال حمل الكلام ايضا على السلب الجزئي وعلى
كل تقدير لا يدل الكلام على العموم في الاشخاص ولو سلم ذلك ايضا فلا دلالة له على العموم في الاوقات
والاحوال فظهر من هذا اندفاع حمل هذا الكلام بالنظر الى مجموع الاشخاص والاحوال على ان يكون الربط
بعد العطف مع انه على هذا التقدير يكون تعرضهم لقيد الاشخاص مستدركا هذا قوله ولو سلم الخ
يعني لو سلم دلالته على العموم في الاوقات كما سلم دلالته على العموم في الاشخاص فلا يلزم ان يكون ذلك
العموم مرادا اذ فرق بين الدلالة والارادة ولا يلزم من كون الشيء مدلولا كونه مرادا بل يجب تخصيص تلك
النصوص العامة بالكفار جمعا بين الادلة المثبتة للشفاعة وبين الادلة النافية لها كما اشار اليه الامام الرازي
حيث قال في الجواب عن شبهات المعتزلة حاصله ان دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في حق الاشخاص والاوقات
ودلائلنا في اثباتها خاصة ببعض الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص
وفي كل وقت والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة التفصيلية ففي محلها هذا ينبغي ان يورد
اي مقبول الشفاعة فيه اشارة الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التشفيع بمعنى قبول الشفاعة صرح به
في القاموس لتعجيل فصل القضاء لا لا في التعجيل دفع الانتظار الذي هو اشد من النار وان كان عذاب
النار اشد من عذاب الانتظار لكن الطبيعة البشرية تأمل الفرج بخلاص ~~هو سعو~~ وان لم يكن له ذلك
فتأمل لما هنالك مثقال ذرة من الايمان اي زائدة على اصل التصديق والا فاصل التصديق لا يقبل
الزيادة والنقصان واما ما لم يكن في قلبه مثقال ذرة بل يبقى على اصل التوحيد فاخراجه من النار مفوض
الى ارحم الراحمين وقد ثبت ما قررناه في حديث طويل من احاديث الشفاعة فبطل تفسير قول من قال في تفسيره
لعله من قال في عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدي انتهى مع ان ما اشار اليه عمل
لساني والكلام في العمل القلبي الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به والتحقيق ان المقام المحمود هو
المقام الذي يحمده القائم فيه وكل من عرفه وهو مطلق في كل مقام يتضمن كرامة وان كان المشهور انه مقام
الشفاعة لاراحة اهل المحشر من الموقف ولاخراج العصاة من النار على ما ورد في الحديث الطويل وقال الراوي
ابو هريرة رضي الله عنه في اخره قال عليه السلام بعدما تلى قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا هو المقام
المحمود الذي وعد نبيكم وفي رواية هو المقام الذي اشفع فيه لامتي هذا وظاهر ان تلك الرواية لا تقتضي تخصيص
المقام المحمود بمقام الشفاعة فغايته انه بين النبي صلى الله عليه وسلم بعض افراده الكامل ثم ان شفاعة العامة لاهل المحشر
ولاهل المعاصي من جميع الامم لا الانبياء قوله امتي امتي وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر اذ غاية ذلك هو ال
الاشارة الى الاهتمام بامر امته من بين سائر الامم وكذلك شفاعة العامة لاهل المحشر لا تقتضي تباعد سائر
الانبياء

الانبياء عن شفاعتهم لامم غيرهم بل الحق غايته ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم استاذن ربه في الشفاعة
لامته وفي شفاعتهم لامم غيرهم فالانبياء عليهم السلام وان تباعدوا في الابتداء لكن لا يتباعدون عنها
في الانتهاء كيف والعلماء والشهداء نصيب منها على ما قال عليه السلام يشفع يوم القيمة الانبياء
ثم العلماء ثم الشهداء فضلا عن الانبياء والرسل عليهم السلام فلهذا سكت جميع الانبياء عن الشفاعة ابتداء
وكان تلك الشفاعة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فكان بذلك سببا لاراحة اهل المحشر
من الموقف ولدخول اهل الجنة الجنة فظهر بذلك كونه رحمة للعالمين كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وظهر ايضا سيادته على جميع اهل المحشر كما قال عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة بل هو السيد في الدنيا والاخرة
لقوله عليه السلام انا سيد ولد ادم ولا فخر هذا لقوله تعالى النار يعرضون عليها عرضهم على
النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة دليل
على ان ذلك العرض قبل ذلك اليوم وما ذلك الا عذاب القبر والمراد بالاماتتين اه يعني انه تعالى
حكى عنهم الاماتتين والاحياء تين والظاهر ان الاماتة بعد انما يكون بعد الاحياء وان كان يمكن
ان يكون الموت قبل الاحياء كما في قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم واذا كانت الاماتة بعد الاحياء
فلولا عذاب القبر لما كانت الاماتة بعد الاحياء ثنتين بل واحدة لكن التالي باطل بنص الاية فثبت عذاب
القبر لكنه لا يقال لو وجد عذاب القبر لكان الاحياء ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي القيمة لكن التالي باطل بنص
الاية ايضا فينتفي عذاب القبر لانا نقول اثبات الاثنين من الاحياء لا ينافي وجود الثالث منه كما لا ينافي
اثبات عذاب القبر بخلاف تخصيص الاماتة في الواحد والحاصل ان عذاب القبر يثبت بالاماتتين سواء
كان الاحياء اثنين او ثلثة على ان المراد بالاحياء في الاية ما يعقبه معرفة ضرورية على ما اشير اليه بقوله تعالى
فاعترفنا بذنوبنا ~~والاحياء في الدنيا~~ وهما ما في القبر وما في الاخرة والاحياء في الدنيا خارج عن المعرفة
الضرورية والاعتراف بها مع انه يمكن ان يقال المراد من الاحياء ما يخلو عن المعاينة وهو ما في الدنيا ومر
وما في القبر اذ ليس في كل من الاحياءين معاينة بخلاف الاحياء في الاخرة وعلى كل تقدير يثبت المطلوب
ونقل العلامة التفتازاني ان نقل الغرض من نقله تأبيد الاحياء في القبر وتنعيمه وعذابه والا فتحقيقه
قوله وسؤال منكر ونكير فمنهم من انكر انبت التعذيب وانكر الاحياء وهو مذهب الصالحية والكرامية
حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط بالحيوة ولا يخفى انه سفسطة
ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ولعلهم زعموا ان الاحياء حاصل بنوع تعلق من
الروح من غير اعادة الروح الى البدن وهو باطل عند الجمهور ومنهم من قال بالحشر بالاحياء واعادة
الروح اليه وهو مذهب اهل السنة والجماعة والسؤال من الملكين والجواب من المقبور يدلان على ذلك
ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة اه جواب عن منكري عذاب القبر بالاحياء بانه لو كان عذاب القبر بالاحياء لم

يرى اثر الحيوة في الميت واللازم بط فكذا الملزوم وحاصل الجواب انه لا يلزم من الاحياء الاحساس
باثر الحيوة وكما ورد عليه انه كيف يوجد الحيوة فيه ولا يحس ولا يرى اثرها وكيف يوجد فيه النعيم والتعذيب
مع عدم وجود رؤية اثرهما اشار الى الجواب بان الحيوة والتنعيم والتعذيب كامنة مخفية فيه كما ان النار
في الشجر الاخضر كامنة مخفية فيه لكن الحال ليس المقصود منه ان النار مخفية فيه بالفعل والا لاحترق
بل المقصود ان الله تعالى قادر على خلق النار فيه مع رطوبته المضادة لها فكذلك (struck through)
فيه فكذلك هو قادر على خلق الاحياء والتنعيم والتعذيب في الميت مع يبوسته (struck through)
الغير المضادة لها (struck through) وبالجملة فالتنظير المذكور انما هو في مجرد ان للميت استعدادا
بالاحياء والتنعيم والتعذيب بالنظر الى قدرة الله تعالى كما ان للشجر الاخضر استعدادا للنار بالنظر الى قدرة
الله تعالى لا في وجود المؤثر بدون الاثر وكذلك غير المصلوب وفاكر لا ينبغي ان يكر فافهم ولا تلتفت الى الاوهام
اعلم ان لك ثلث مقامات اه وحاصل المقامات ان الجنة في المقام الاول موجودة حقيقة في الاعيان
لكنها ملكوتية لا تشاهدها الا اعين الخواص وكذا لدغها موجود خارجي ملكوتي لا يشاهده الا الخواص
ولذا كان اثبات عذاب القبر الجسماني اسلم بهذا الطريق اسلم من اثباته بالطريق الثاني والجنة في المقام
الثاني وكذا لدغه من الامور المتخيلة ولم يرد عليه ان العذاب بهذا الطريق روحاني لا جسماني وهو
المطلوب ويدفع ايضا بان التعذيب الله تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب الامور المتخيلة كما
يشاهد من حال النائم حيث يتالم في نومه بسبب الامور المتخيلة ويكون الحية ولدغها في هذا المقام لا
حقيقيا لا مجازيا بتشبيه الصفات المهلكة واتصافها بالحيات ولدغها كما في المقام الثالث لكن
المقام الثاني اصح من المقام الثالث وكان اثبات عذاب القبر بالمقام الثالث اشبه بالعذاب الروحاني
الآن يقال فيه ايضا ان الله تعالى قادر على خلق الآلام الحاصلة من لدغ الحيات والعقارب بدون الحيات ولدغها
لا حقيقة ولا تخيلة بسبب الصفات المهلكة واتصافها بها في وجود الميت فيكون العذاب جسمانيا
ايضا فبذلك ينقطع عرق شبهة المنكرين بالكلية واما ما قالوا من ان اللذة والالم والمسئلة والتكلم ونحو
ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى
الميت والمقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك ولا تكلم ولا اثر تلذذ وتالم وربما يدفن في صندوق
او لحد ضيق لا يتصور جلوسه بل ربما ياكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق
والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس ببعد من فرض حيوة
سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقه ونحن نراها بحالها فالجواب عنها اجمالا انها كلها
استبعادات عقلية لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات وقد اخبر بها الصادق فلزم التصديق وتفصيلا
انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة
لحرد

منه م

يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظرون
ولان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع
ومن قال بالقادر المختار المحيي المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق والقول بان امثال ذلك يفضي بتجويزه
الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق كما في خشبة الميت وسريره ونحو المشاهد
لان الصادق اخبر بحيوته بعد موته وقام الدليل عليه وما ذلك على الله بعزيز كذا في شرح المقاصد وقد
نبه المحقق الى هذا التفصيل بقوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة كما قررناه فتذكر (struck through) فان قلت ما الصحيح استفسارا يا ما
اي الحق الموافق لدعوى عذاب القبر الجسماني من هذه المقامات الثلثة فيكون هذا سؤالا عن مطابقة الحكم
في واحد منها للمدعى الذي هو العذاب الجسماني واشار في الجواب الى ان الناس مختلفون في اختيار
واحد من هذه المقامات لكن الحق ان العذاب الجسماني في القبر الثابت بالنصوص ممكن بكل واحد من هذه الطرق
والتخصيص بواحد من هذه الطرق من ضيق الحوصلة والقصور في معرفة الله تعالى وقدرته وان الاشخاص متفاوتون
في عذاب القبر الجسماني فالبعض يعاقب بنوع واحد والاخر بنوعين او بالانواع الثلثة كل على حسب عمله
فالعذاب بكل من هذه المقامات ممكن وقد اخبر الصادق بعذاب القبر المنحصر في هذه المقامات فيكون
واقعا هذا ولا تلتفت الى من فسر الصحيح هنا بالممكن ثم حمل قوله وربما يعاقب اه وقوله والتصديق على
امكان العقاب وعلى امكان التصديق اه لان كل ذلك من ضيق الحوصلة نشأ ذلك من قوله ان دعوى كل
ذلك في حيز الامكان ولم يشعر ان المراد امكان صدق كل مقام من المقامات في العذاب الثابت بالنصوص
لقوله عليه السلام اذا قبر اه لا يقال ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله
من مضجعه يدل على دوام العذاب الى الحشر فيكون روحانيا والا لزم عدم الاماتة في القبر وبالجملة فهذه الاحاديث
تدل على ان عذاب القبر روحاني لا جسماني لانا نقول عذاب القبر الجسماني انما هو عند الاحياء وقت سؤال
الملكين فاذا اماته الله تعالى بعد ذلك يكون معذبا ولو روحانيا متعلقا بالقبر ولذا قال عليه السلام فلا يزال
معذبا فيها بناء على تعلق الروح بالبدن المقبور فذلك العذاب ليس بروحاني محض كما زعمه الفلاسفة
وانكره مطلقا وبشر المريسي واكثر المعتزلة اه قال في شرح المقاصد قال بعض المتاخرين منهم حكى انكار ذلك
عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين
للحق متمسكين بان الميت اه هذا هو الدليل العقلي وقد نقلناه عن شرح المقاصد مع جوابه اجمالا
وتفصيلا فتذكر وكذا لهم ادلة نقلية على ذلك اشهرها قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقوله
قالوا لو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة
والجواب بان اثبات الواحدة لا ينافي اثبات الاثنين كما يشير مثله في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين غير تام ههنا لان الحصر في هذه الاية ينافي ذلك بل الجواب ان الاية للمبالغة في نفي الموت وفي عدم انقطاع

منه م

المجيب هو الجمهور وقد اخذ من شرح المقاصد م

قوله اما اختار في شرح المقاصد ... في شرح المواقف

نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة المتعلق بالمحال كانه قيل لو ذاقوا الموت فيها لذاقوا الموتة الاولى فيها لكن
التالي باطل وبحتمل ان يكون المعنى لو ذاقوا الموتة الاولى لذاقوا فيها لذاقوا الموت فيها لكن التالي باطل
واجيب بكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجنسية فيشمل الموتتين ورد بان معنى التاء حقيقة الوحدة الشخصية
وحمل المولى الجامي تاء الكلمة على الوحدة الجنسية محمول على الالزام كما صرح به المولى العصام ولا يخفى ان المجيب
بصدد رد دليل المعتزلة وقد ثبت الموتتان بالبرهان فلو سلم كون التاء للوحدة الشخصية فلا بأس
في حملها على النوعية او الجنسية لالزام المعتزلة وقد جوز الرازي كون التاء للوحدة النوعية او الجنسية للالزام
كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن اما بالانخلاع الكلي كما في الاماتة بعد الاحياء الغير
واما بالانخلاع في الجملة كما في وقت الاحياء في القبر لان فيه انخلاعا عن البعض بدليل قوله عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا
فان الصحيح انه لا يخرج اه ولعل الفرق بينه وبين انطاق الضب ان المعجز
ههنا نفس الاحياء وهو بعض مجزة التصديق بخلاف انطاق الضب فان المعجز فيه نفس الانطاق وهو
مكذب له واوضح ان بقاء الضب ليس له قدرة على التكلم قطعا فتكذيبه انما هو من الله تعالى فكان مكذبا له
واما الميت اذا احيي كان مختارا في التكلم فله قدرة على التكلم فتكذيبه لا يكون مكذبا له فلهذا كان هذا معجزا
دون انطاق الضب المكذب له فسواء كان اعجازه اورد لبيان اعجاز القران الكريم وجوها خمسة وجه
اسلوبه البديع ونأليفه العجيب وكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة على قول اخر وتحريج الارقاس على قول ثالث
وصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة عليه على قول رابع لكنه مردود بقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله فان هذه الاية صريحة في ان ليس لهم قدرة على المعارضة ونذكر ...
والخامس صرفهم بان سلبهم الله تعالى العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة هذا ولم يتعرض لكون اعجازه باخبار عن
المغيبات لانه لا يشمل جميع القران ولا يوجد في كل ثلث ايات مع ان التحدي وقع بمقدار سورة واقلها مقدار
ثلث ايات فلا اهل البصائر اه انشارة الى وجه شركون نبينا خاتم النبيين وان كتابه خاتم الكتب الالهية
وحاصله ان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وكان القران الكريم حاويا لجميع علوم الاولين ومحيطا باحكام الحوادث
الى اخر الدهر بحيث لو بقي الدهر مدة متطاولة وظهر فيها حوادث جمة امكن ان يستنبط منها احكام تلك الحوادث
او قد تمت جميع نعم الله تعالى على عباده بنزوله حيث امكن لهم استنباط جميع المعارف والعلوم والحكم منه فلم يحتاجوا الى
الى مرشد اخر غيره كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم فلذا كان نبينا خاتم النبيين
ونبي بعده خاتم الشرائع ولم يبق للخلق بعده حاجة الى نبي وكتاب اخر فظهر بطلان ما قيل ان ما ذكره انما يتم لو كان
الخطاب باتمام الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا ان ياتي بعد ذلك
امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم فهو اول المسألة انتهى وذلك لان القران الكريم حاو
لجميع الاحكام اللازمة على الخلق فكل من جاء بعد نزوله فهو امة محمد عليه السلام بل قيل ان كل الخلق امة محمد عليه السلام فضلا عمن جاء بعده

قوله

قوله ولا يخفى ما بين اوله واخره من بنوت التنافي حيث يفهم من اوله جواز تعمد الصغيرة حيث نقله
كما اشار اليه في شرح المقاصد وشرح العقائد ويفهم من اخره عدم جوازه حيث قال اخرا والا تحمل
على ترك الاولى ولم يقل والا تحمل على سهو الصغيرة او على ترك الاولى اقول ولعله اشار الى ان الصغيرة
منهم كترك الاولى وهذا اولى مما قيل لعله راعى الادب في عدم نسبة تعمدها اليهم اولا يندفع بذلك التنافي
الا ان يريد به ما اشرنا اليه ويمكن ان يقال انه اشار بذلك الى ما اختاره في شرح المقاصد من انهم معصومون عن
تعمد الصغائر ايضا فيه ان ترك الحمل على ترك الاولى ليس مقابلا للصرف مع انه جعله مقابلا له وقد دفعه
الخيالي بان المراد من الصرف السابق صرف الكذب الى غيرهم والحمل على ترك الاولى
مقابل للصرف المذكور واما حمل الصرف السابق على ما عدا ترك الاولى فليس بشيء وان ذكره الخيالي وتفصيل ما يتعلق
بعصمة الانبياء عليهم السلام يطلب من مظانه وقد فصلناه في المعالي والمراد بالافضل الاكثر ثوابا لا
لانه اعلم واشرف واقدس واقدر فان كلا من ذلك ليس لنا نزاع في ذلك وكذا الكلام في فضلية الخلفاء
الاربعة وفي كل ذلك مباحث نفيسة ونشحنا بها كتاب المعالي فراجع اليه ان كنت تطلب المعالي
واعلم ان مسئلة الامامة اه اقول قد يذكر في مباحث الامامة قضايا لا بد من التعرض بها وبيان انها من اي علم
من العلوم الحق ان نصب الامام ام الخلق ونصبه جائز او واجب وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما
وبيان اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا وان الامام لا بد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا
شجاعا ذا رأي سميعا بصيرا ناطقا وغير ذلك على ما فصلوه وانه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ابو بكر
بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنهم فنقول لا شك ان القضية
الاولى من مباحث الذات من علم الكلام واما القضية الثانية اعني قوله ونصبه واجب او جائز فالظاهر انها بعينه
من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامية واما على ما ذهب اليه الجمهور فهي من مباحث الفروع واما
الثالثة اعني قوله وطريق وجوبه بالسمع فهي من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت في الفروع فعلى سبيل التبعية و
واما الرابعة اعني قوله والامام لا بد ان يكون مكلفا اه فالظاهر انها من الاحكام العملية التي يقصد بها
نفس العمل ان لم يشترط فيها كون موضوعها العمل والا فيجب ان يعد من المباحث الكلامية واما الخامسة اعني
قوله وانه بعد الرسول عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه فمن مباحث الكلام قطعا هذا ما ذكره المولى الخيالي وبهذا
تفطنت ما في كلام الشارح المحقق فتدبر والحق نفيهما عند الجمهور نفيهما اي نفي النصوص في حق ابي بكر
وفي حق علي رضي الله عنهما ولو كان في حق علي رضي الله عنه نص من الكتاب او السنة لاظهروه فانهما دون كما انقادوا
سائر نصوص الكتاب والسنة على ما هو عادتهم فلم يمكن الاجماع على امامة ابي بكر رضي الله عنه بل نازعوه لانقياد
انهم لم ينازعوا فيه لانا نقول ان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة وزوجته فاطمة رضي الله عنها مع علو
منصبها وقدرها بين الاصحاب وهو زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم وولداه

والعباس رضي الله عنه مع علو مرتبته معين له وكذا جميع بني هاشم معينون له بل بنو امية معينون له فكيف
يتصور من علي ومعينيه ترك المنازعة على تقدير وجود النص على خلافته لاجل التقية والحال ان ابا بكر رضي الله عنه
كان شيخا ضعيفا لا مال له ولا شوكة له فانى يتصور امتناع المنازعة معه تقية لكن الله جلت عظمته
ودقت حكمته ابى الا ان يجعله خليفة اول الخلفاء لكونه اول من اسلم من الرجال واسلم ببركة دعائه على يده
عثمان بن عفان والزبير وطلحة وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة
في الاسلام ثم انه بذل نفسه وماله واولاده وعياله لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة وبعدها قبل الوفاة
وبعدها واخلاقه الكريمة مما تواتر القدر المشترك فيه وان كان تفاصيلها احادا وكذا محبة النبي صلى الله اياه
واعتناؤه به وتوقيره وتعظيمه له اكثر من احترامه بسائر اصحابه وكل ذلك تواتر القدر المشترك فيه وان كان
التفاصيل احادا وكل ذلك يعطي الظن الغالب على انه رضي الله عنه افضل من جميع امة محمد عليه السلام وكذا مناقب
عمر بن الخطاب رضي الله عنه اكثر من ان يحصى وكل ذلك واضح على من تتبع كتب السير والاحاديث والعجب
ان بعض المتاخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رأوا واحدا منهم في امر الدين نقلوا في كتبهم
من الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار كالمحقق الطوسي في كتاب التجريد فانظر فيه كيف نصر الاباطيل
وقرر الاكاذيب في حق الشيخين المكرمين مع ان اهل بيت النبوة والائمة المكرمة من علي واولاده رضي الله عنهم
يعظمونهما بل جميع الصحابة غاية التعظيم ويكرمون الجميع غاية التكريم ولم يكن معهم الاحقاد والتعصبات
ولم يذكروا من الاصحاب الا الكمالات فهل له ولمن تبعه من الشيعة الشنيعة مستند ينقل هذه المذمة القبيحة لا والله
ليس لهم سند الا اهواؤهم الكاسدة وآراؤهم الفاسدة يدعون محبة اهل بيت النبوة ويظهرون عداوة
اهل المروة فيلزمهم اعتقاد التنقيص مع عدم خفاء فساده على ذي العينين لكن الله اعمى قلوبهم عن الحق
وجعل على بصرهم غشاوة فمن يهديهم من بعد الله افلا تذكرون فنسأل الله ان يرزقنا دوام المحبة وكمال المودة
للشيخين المكرمين والختنين المتخيرين وباقي اهل بيته واصحابه رضي الله عنهم اجمعين   فان صيغة افعل
موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اه وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة النكرة
فيكون مفاده الفرد المنتشر والزيادة المعتبرة في حقيقة التفضيل هو الزيادة في فرد من افراد المصدر
ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب كذا في تعليقاته على شرح ا
التجريد وما قيل من انه وقع اجماع اهل العربية على ان المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي
فادعى مخالفة لذلك الاجماع فمدفوع بانه اذا اتصف فرد من الفضل بالزيادة اتصف الطبيعة
بها ايضا لا بشرط شيء بالزيادة ايضا لان اتصاف فرد شيء بصفة مستلزم لاتصافه بها كما قيل لكن
هذا لا يدفع المخالفة المذكورة اذ الكلام في كون مصدر الفعل موضوعا للطبيعة لا يخلو والحق ان ذلك الاجماع
انما يكون اذا لم يكن قرينة على تخصيصها بالفرد وههنا قرينة قاطعة عليه هي وقوع الخلاف بينهم في ذلك الفرد وهو
الظاهر م

فان المحقق الزيادة في فرد ... مدلول الفعل ... قال الله جيد زاده ... والدفع ... وعلى ... ما قرانه

الظاهر من قوله والذي وقع الاجماع اه   والذي وقع الاجماع فيه اشارة الشارح الى دفع ما اورد عليه من
ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان الافضل هو
افضلهم هو ابو بكر الصديق رضي الله عنه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان افضلهم هو
علي كرم الله وجهه وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة
في معنى المصدر بوجه ما لا للطبيعة من حيث هي لصح ان يكون كل منهما افضل من الاخر فلا يجري الخلاف المذكور
وحاصل الدفع على ما في حواشي التجريد انهم انما اختلفوا في الافضلية من جهة الثواب لا الافضلية بالمعنى
اللغوي الذي توهمه المورد اولا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي رضي الله عنه في كثير من الفضائل ولا النزاع الى
الى هذا قال المحشي ومعنى الافضلية انه اكثر ثوابا عند الله لا انه اعلم واشرف نسبا فاقامة الشيعة الشنيعة
البراهين على افضلية علي رضي الله عنه بكونه اعلم واشرف نسبا خارج عن محل النزاع وقد بين علي رضي الله
عنه تفضيل ابي بكر ثم عمر رضي الله عنه على منبر الكوفة واعتراف علي رضي الله بكونهما افضل من غيرهما مما تواتر
القدر المشترك فيه وان كان تفاصيله احادا فلا يلتفت الى تشنيعة هؤلاء الاراذل الذين يسمون انفسهم
انهم شيعة اهل بيت النبوة لا والله بل هم شيعة ابليس لعنه الله فانه استولى على عقولهم واضلهم عن
الصراط المستقيم قاتلهم الله انى يؤفكون وفيهم ما قال بعض الافاضل جزاه الله خيرا واذكر صحاب رسول الله   فاطمه
بالبر والخير واحجر طعن مطعان   يطهر بذلك الدين من نجسهم وللشريعة كانوا خير اعوان فرضي الله
عنهم وارضاهم اجمعين   والايمان في اللغة التصديق اي مطلق التصديق مع قطع النظر
عن خصوصية المتعلق افعال من الامن كان حقيقة آمنه آمن به آمنه التكذيب والمخالفة يتعدى
باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته الحديث وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي عليه السلام به ضرورة اي علما
ضروريا اما بان ثبت ذلك الحكم بطريق التواتر واما بان سمع من فيه عليه السلام فقوله ضرورة قيد للعلم
فلا ينافي كون التصديق بذلك برهانيا فلا يتوهم اه قوله ضرورة بناء في كون الايمان برهانيا   كون بيان
فظهر ان الايمان في اللغة والشرع عبارة عن التصديق لكنه في اللغة عبارة عن التصديق المطلق وفي
وفي الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فيكون من نقل العام الى الخاص ~~فيكون البيان في الشرع الى المعنى~~
~~بالنظر المتعلقة~~ فيكون من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز في كلام
الشارع ثم اللام في النبي للجنس ويشمل الكلام ح قصد التصديق بما جاء به الانبياء او للعهد و
وقياس التصديق بما جاء سائر الانبياء على ما نحن فيه ... ان الاولى ان يقال بما علم مجيء الانبياء   متبوع م
بعد هذا لكن الاولى ان يخصص الشرع ههنا بشرعنا لان الشرائع السابقة قد نسخ بعض المؤمن به
منها فافهم   ولا ينفعه المعرفة القلبية اه اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان والى

والبوالحسن الصالحي من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء
كان مع التسليم والانقياد اولا يكون والمقصود من هذا الكلام بيان شرطية الاقرار وبانه اذا كانت
المعرفة القلبية خالية عن الاذعان والقبول لم يوجد منه الاقرار كما في بعض الكفار فيكون ترك الاقرار
ناشيا من عدم الاذعان والقبول فيكون الايمان الشرعي مشروطا بالاقرار فافهم   والدليل على
خروج التلفظ الخ تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة الآيات المذكورة والحديث
فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني وكذا ... اعمال سائر الجوارح جزءا من الايمان
ولوضوحه ترك الثاني ولما امكن ان يقال ان تخصيص القلب بالذكر في الآيات والحديث لكونه محل الجزء
الاشرف من الايمان اشار ثانيا الى دليل اخر لخروج العمل من الايمان سواء كان المراد من العمل هو عمل الجوارح
كما هو المتبادر او شاملا لعمل اللسان ايضا واشار به الى دفع ما يمكن ان يتوهم وروده
على الآيات المذكورة والحديث ثم ان كلا من الدليلين المذكورين انما هو دليل على خروج العمل والاقرار عن الايمان
الذي هو التصديق المخصوص والا فكيف يتصور خروج العمل والاقرار عن الايمان الذي هو عبارة عن
مجموع التصديق والاقرار والاعمال واما كون الاقرار شرطا دون الاعمال فكونه ادل على ذلك هذا
ثم ان ما ذكره في باب الشفاعة من جواز العفو عن الكبائر مبني ايضا على كون الايمان عبارة عن التصديق
المخصوص عند الاشاعرة وكون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان عند المعتزلة لم يجز العفو عن الكبائر
عندهم هذا ولا تلتفت الى هذيان بعض المناظرين   الثاني ان يكون الاعمال اجزاء عرفية
لا اجزاء حقيقية فلا يلزم من عدمها اي الاعمال عدمه اي الايمان حقيقة اذ اللازم من انتفاء الاجزاء
العرفية للايمان انما هو انتفاء الايمان العرفي لا انتفاء الايمان الحقيقي الذي هو التصديق
المخصوص الا ترى ان الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء عرفية للانسان فاللازم من انتفاء تلك
الاجزاء العرفية انما هو انتفاء الانسان العرفي الذي هو الانسان الكامل الاجزاء لا حقيقة الانسان وكذا الاغصان
والاوراق اجزاء عرفية للشجرة التي هي عبارة عن الساق مع بعض الشعب فاللازم من انتفاء تلك
الاغصان والاوراق انما هو انتفاء الشجرة العرفية لا الشجرة الحقيقية فكذا حال الايمان العرفي الشامل
للتصديق والاقرار والاعمال فاللازم من انتفاء الاعمال انما هو انتفاء الايمان العرفي الذي هو الايمان الكامل
لا اصل الايمان الذي هو التصديق المخصوص وهذا مع وضوحه من كلام الشارح خفي على بعضهم فزعم ان التنظير
بالشجرة والاغصان والاوراق غير مطابق وقد عرفت مراده من تمثيله ومطابقته لما قصده والحديث
الذي ... اورد منعا على قوله ... لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وحده
وبينه وبين الاعمال وزعم ان الايمان عند السلف موضوع للتصديق وان الاعمال ثمرته فيكون الاعمال
كاجزاء الايمان الكامل وليس باجزائه حقيقة ولا عرفا فالوجه هو الثالث هذا كلامه ولا يخفى ما فيه من الفساد

والعجب

والعجب منه انه كيف يتجاسر على مثل هذه الاضحوكة فان كتب الاحاديث والكلام مشحونة بان الايمان عند السلف
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ثم ان السلف مع ذلك لا يقولون
بخلود صاحب الكبيرة في النار وخروجه عن الايمان فلا جرم كان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك
بين التصديق وحده وبينه وبين الاعمال وقد ذهب اكثر اهل الحديث لا سيما الامام البخاري الى ان الايمان قول
وعمل وانه يزيد وينقص واستدل عليه بكثير من الآيات والاحاديث فدل ذلك على حقية ما ذكره الشارح
في هذا الوجه الثاني وعلى بطلان ما ذكره القائل   والثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة مسببة
اي للتصديق ويطلق عليها الايمان مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب اقول لعل ذلك توجيه لكلام
السلف ههنا لان كلامهم ههنا ظاهر في الوجه الثاني وانما وجهه بذلك لما قيل المجاز خير من الاشتراك
فقد عرفت انهم لا ينفون اسم الايمان عن مرتكب الكبائر فعلى هذا فالقول بانتفاء الايمان المجازي ههنا
اولى من القول بانتفاء الايمان العرفي من الايمان الحقيقي وان كان كل من التوجيهين يقتضي كون
مرتكب الكبائر مؤمنا عند السلف ولهذا حكم الشارح بان النزاع بين التوجيهين لفظي لا النزاع ههنا في المعنى
فظهر من هذا البيان ان الضمير في قوله ويطلق عليها راجع الى الاعمال فقط اذ النزاع في انه هل يطلق اسم
الايمان على الاعمال حقيقة كما في الوجه الثاني وهو الظاهر من كلام السلف او مجازا كما في الوجه الثالث
وهو توجيه لمذهبهم لا ان اطلاق لفظ الايمان على مجموع الاعمال مجازي على التوجيهين الاولين ايضا
فما وجه التخصيص بالوجه الثالث لانا نقول قد تكن ذلك قد قيل لا يلتفت اليه ههنا لان النزاع
ههنا انما هو في اطلاق الايمان على الاعمال على ان الاعمال بدون التصديق غير معتبر عند احد
فالمراد ان اطلاق الايمان على الاعمال
من التصديق لتعلقه حقيقة في الوجه الثاني مجاز في الوجه الثالث فما قيل من ان اطلاق الايمان على
مجرد الاعمال مجاز على الوجهين الاولين ايضا وان اراد به الاطلاق على مجموع التصديق والاعمال
فكونه مجازا محل نظر ثم ان الاعمال انما هو من عوارض المؤمن ولو سلم كونه من عوارض الايمان فالمراد
ههنا كون الاطلاق على مجموع المعروض مع العوارض مجازا كما ان اطلاق الشخص على مجموع الذات والعوارض المشخصة مجاز بناء على ان الشخص يطلق حقيقة على الذات المعروض للعوارض المشخصة واما في
الوجهين الاولين فيطلق الايمان على التصديق المعروض للاعمال فيكون ذلك الاطلاق حقيقة فليس ذلك
بل هو مبني على ما هو انسب في الوجه الثاني والحق
ان الاطلاق على التصديق المعروض للاعمال انما يناسب لمذهب الاشاعرة لا على الوجه الثاني وان ما
مقصود الشارح بهذا الوجه الثالث توجيه مذهب المحدثين بحيث ينطبق على مذهب الاشاعرة فالمراد
منه اطلاق الايمان على الاعمال مجازا لكونها من ثمرات التصديق واثارها فكانهم يطلقون الايمان على التصديق

حقيقة وعلى ثمراته مجازا وان كان يطلق الايمان على مجموعه في العرف والمحاورات

واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم اي التصور والتصديق
كما اختاره شارح المقاصد فلا بد من قيد آخر ليخرج الكفر العنادي المشار اليه بقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وبقوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه الاية وذلك
القيد المشار اليه هو التلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وقد بينا ان ذلك القيد دليل على
وجود الاذعان والقبول فاذا لم يوجد ذلك لا يعلم وجود الاذعان والقبول فلا يحكم بايمانه بل يحكم
بكفره اذا اصر على تركه مع القدرة عليه واذا لم يكن له قدرة على ذلك سقط ذلك وذلك لا يضر الايمان
ثم اقول هذا الكلام من المشار اليه في البحث المشهور بين العلماء ههنا وهو ان كثيرا من الكفار يعرفون
الحق وينكرونه عنادا واستكبارا كما في الآيتين السابقتين الدالتين على انهم كانوا عارفين مستيقنين
ومع ذلك لم يكونوا مؤمنين فلذلك احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان حتى
يظهر عدم كون هؤلاء الكفار مؤمنين مع كونهم عارفين فاختلف شراح المقاصد ما لخصه فاقتصر بعضهم
على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهل واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر
التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم فقال التصديق ربط القلب على
ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جدار فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المحققين
فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز
عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما ادعى النبوة واظهر المعجزة ——
فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير اختيار فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون هذا ايمانا شرعيا كيف
والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا لا هو حصول المعنى
في القلب والفعل القلبي عبارة عن ايقاع النسبة الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار مصح
وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لعدم الحكم الاختياري لهم في ذلك
بل لهم الانكار ليس الا وكلام هذا المحقق يميل الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي المعتبر
بكريدين الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم من الاختياري وغيره
ويميل الى انه ليس من جنس العلم الذي هو كيف او انفعال بل هو فعل اختياري وعلى هذا الشق الاخير اصر بعض
العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم
ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم انتهى
ثم اورد على من يجعل التصديق الايماني عبارة عن العقد وعلى من يجعله عبارة عن كلام النفس مباحث حسنة
الاول ان ليس معنى كون الايمان المأمور به اختياريا ان يكون الثابت من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها
من

من الاعيان الخارجية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله باختياره سواء كان في نفسه من الهيئات الكيفيات
او الكيفيات او الانفعالات او الحركات والسكنات وغير ذلك فعلا او تركا ومع هذا فالواجب المقدور
المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا
مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته بتوفيقه تعالى على انه لو لزم كون المأمور به هو
الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه كما في سائر العبادات لا الامر بنفس الثاني
ان ابن سينا مع كونه قدوة في الفن ونقله في شرح معاني الفاظه صرح في دانشنامه علائي بان التصديق الذي
قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون اللغوي اعم من الاختياري وغيره الثالث
انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا
من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب بمباشرة الاسباب
وقد تحصل بدونها فغايته ذلك ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة
المأمور بها واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فهو بل معلوم
الانتفاء قطعا الرابع انه وقع في كلام كثير من العلماء مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم فينبغي ان يحمل على
العلم التصديقي ويقطع بان التصديق من جنس العلوم لكنه في الايمان مشروط بقيود كالتحصيل والاختيار وترك
الجحود الباطني وقد روي عن علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين
وعن الامام الرازي من ان التصديق من جنس الكلام النفسي وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم
ان كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم
والارادة وليت شعري بانه اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما الحاصل معنى تحصيله بالدليل
او التقليد وهل يكون ثمرة الاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار الاختيار في نفس التصديق
اللغوي وكون الحاصل بلا اختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء عليهم السلام
بما اوحي اليهم والصحابة بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا
المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك
اختيارا بل قد صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل بالمعجزات حدسي وربما يقع في القلب من غير
اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وفي هذا موضع تأمل انتهى ملخصا كلام شارح
المقاصد ملخصا اقول اما كون الثلثة الاول موضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام
والصحابة تصديق ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصرا في التصديق الاختياري يلزم ان لا يكون
تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له
التصديق من المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختياري لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر

اختياري لزم التكليف بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضروري الى الاختياري وهو ظ ولا ينضم اليه
تصديق اخر اختياري لاستلزامه اجتماع المثلين فان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي
كما صرح به الشارح في تصانيفه فلو اجتمع فردان منه في محل نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع المثلين
في محل واحد وهو محال نعم التصديق الكسبي بمعنى المتوقف على النظر وان لم يوجد في صورة
مشاهدة المعجزة وفي صورة سماع التصديق من النبي عليه السلام لكن التصديق الكسبي بمعنى ما يحصل
بمباشرة الاسباب اختيارا والاحتياج في الاول الى توجيه الحدقة بالاختيار الى جانب المعجزة وفي الثاني
الى صرف السامعة نحو كلام النبي عليه السلام بالاختيار الا ان الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختياره
ومن وقع سمعه على كلام النبي عليه السلام من غير صرف اختياري كما اشار اليه الفاضل السابق حيث قال وربما
يقع في القلب من غير اختيار هذا وتلخيص كلام العلامة ان المعتبر في الايمان نوع التصديق المنطقي
الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والتبري
عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في التصديق كما اذا حصل بمباشرة الاسباب
اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما في جعله مقارنا لذلك الترك لا بتصديق آخر والا لزم التكليف
بما لا يطاق فالتصديق الايماني عين التصديق المنطقي لكن لا مطلقا بل عين التصديق المنطقي المقرون
بترك الجحود الباطني واما التصديق المنطقي الذي يساوي التصديق اللغوي فهو اعم من الاختياري وغيره
واقول قد افرط العلامة في حق المعتنين بتحقيق معنى التصديق الايماني فانهم ارادوا انه لو اكتفي
في ذلك بالتصديق المنطقي الاعم من الاختياري وغيره لما صح التكليف به اذ لا تكليف الا بالاختياري
وجعله اختياريا بمباشرة الاسباب لا يتم في جميع الصور فلو اكتفي في ذلك بالمعرفة اليقينية
لزم ان يكون مثل ما وقع في القلب من المعرفة اليقينية الضرورية تصديقا ايمانيا وهو خلاف الواقع فلذا
اخذ بعضهم قيدا اخر لاخراج مثل هذه الصورة عن التصديق الايماني ليكون داخلا تحت الاختيار
وذلك القيد الاخر هو الاقرار باللسان كما اشار اليه الشارح اولا او التسليم والقبول على ان يكون ركنا
كما اشار اليه ثانيا ولما كان في كل ذلك خلاف الظاهر جعل البعض الاخر منهم الايمان الشرعي عبارة
عن التسليم الباطني والانقياد القلبي اي تسليم ذلك العلم الحاصل بالاختيار وانقياد القلب له
والالتزام بموجبه ليتحقق التكليف به والقائل في تحصيله وظاهر ان كون ذلك التسليم من الافعال
الاختيارية لا ينافي كون نفس التصديق من الكيفيات النفسانية ولا حصوله بالاستدلال او بالتقليد
فهم هنا لبيان مصطلح الشرع فلاحظوا الاختيار في شرطه او في اسبابه كما فصله العلامة
ولحظناه ليس اولى من ملاحظة الاختيار فالظاهر ان النزاع بينهم وبين العلامة في ذلك نزاع لفظي
وقد اعترف به العلامة في شرح المقاصد في ذيل تلك المباحث وان ما قاله هؤلاء الاكابر اظهر

يوجد في كل منهما

علم ان ما يكون شرطا خارجا

في نفس التصديق الايماني

بالنظر الى عرف الشرع وبالجملة فالتصديق المنطقي هو الاعتقاد مطلقا والتصديق الشرعي مركب منه ومن
التسليم او نفس تسليم ذلك الاعتقاد الباطني الذي هو عبارة عن التزام النفس للعمل بموجب اعتقاده
فمن اعتقد الشرع باخباره ثم عاند ولم يلتزم بموجبه كان اعتقاده معرفة بلا ايمان اجماعا ولو اعتقد
بلا اختيار ثم رضي عنه والتزم نفسه بموجبه يجب ان يكون ايمانا فعلم ان مراد الشرع هو التسليم الاختياري
في التزام النفس العمل بموجبه لا الاختيار في حصول التصديق فقط كما يستفاد من ظاهر كلام العلامة فاذا
عرفت هذا فمعنى قوله والاقرب اه اي الاقرب من التفسير بما هو احد قسمي العلم واعتبار قيد اخر هو الاقرار
ومن تفسير القيد الاخر بالتسليم والانقياد وجعله ركنا داخلا في الايمان ليكون عبارة عن
مجموع التصديق القلبي والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق الماخوذ في مفهوم الايمان بالتسليم
الباطني والانقياد القلبي الاختياريين المعبر عنهما في كلام امام الحرمين بكلام النفس المقارن للعلم
قطعا وانما كان هذا اقرب لانه مغن عن اعتبار قيد اخر وان كان ذلك التفسير مجازا من باب ذكر
العام وارادة الخاص المعتبر وفي تفسير القيد الاخر بهما مع جعله ركنا او لا وجه لجعله ركنا
وجعله مركبا من العلم وغيره وما قيل من انه ان اريد بالتسليم الباطني والانقياد القلبي الاذعان والقبول
الاختياريان فيلزم في مثل صورة حصول التصديق ضرورة لمن كان في وقت مشاهدة المعجزة التكليف
بما لا يطاق وهو تحصيل ذلك التصديق الضروري بالاختيار ثانيا وهو محال مستلزم لاجتماع المثلين
كما سبق من شارح المقاصد وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين فذلك بعينه
تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد اخر وان اريد التصديق المنطقي مع شيء اخر اختياري فقد جعل
ما ليس من جنس العلم ركنا من الايمان المتحد بالتصديق الا ان يقال مراده منهما هو التصديق المنطقي
المقرون بترك الجحود الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسبي اي
اختياري اما في ذاته واما في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري كما يظهر من هذا البيان يظهر عدم
اصابة القائل الاتي في تحرير وان حام حوله لان كلامه ظاهر في اعتبار الاختيار في نفس التصديق مع انه
من ان يكون في ذاته او في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري انتهى ففيه بحث من وجوه اما اولا
فلانه ان اريد منهما الاذعان والقبول الاختياريان لا يرد عليه لزوم التكليف بما لا يطاق
او الاذعان والقبول الاختياريان ليسا تصديقين حتى يلزم في الصورة المذكورة اجتماع المثلين عند
التكليف بالتسليم والانقياد واما ثانيا فلانه لا منع لارادة التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود منهما
مع انه على هذا يكون عين ما حققه شارح المقاصد من غير تفاوت مع ان الكلام هنا في تحقيق ما صدر
عن هؤلاء الاعلام واما ثالثا فلان ما ذكره من الترديد بعد كونه غير حاصر قبيح جدا والحق ان المراد
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي التزام النفس بموجب ما حصل لها من العلوم والاعتقادات والتصديق

فهو لازم

الالى مسالك

وهو المراد
بالتصديق الشرعي ولا شك انه امر اختياري فمن حصل في قلبه الحرف اليقينية ثم عانده ولم يلتزم موجبه
كان اعتقاده معرفة بلا ايمان اجماعا ولو حصل بغتة ثم رضي عنه والتزم العمل بموجبه يجب ان يكون
ايمانا شرعيا فالناس مكلفون بتحصيل العلوم والاعتقاد والتزام العمل بموجبها او بالتزام العمل
بموجبها ان حصلت تلك العلوم ضرورة والغافل الاخي بحوم حول ذلك وان لم يصب مخه لانه صرح
في اعتبار الاختيار في نفس التصديق مع ان الاختيار ليس الا في الرضى بقوله والرضى به
ثم ان اراد شارح المقاصد بما ذكر من ان الايمان هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود ذلك
الالتزام الذي حققناه فمرحبا بالوفاق والا فما ذكر هؤلاء الاعلام اظهر مما ذكره مع اندفاع المباحث
الذي اوردها عليهم كما اشرنا اليه مرارا ولكون مبحث الايمان خليقا بالاهتمام زدنا البيان بعون
الملك العلام والحمد لله المفضل المنعم وهم الذين اعتقدوا اه يعني الاهل القبلة هم الذين
صدقوا بما علم مجي النبي عليه السلام به ضرورة واقروا بالشهادتين ان امكن فلا يجوز تكفيرهم بسبب
الاختلاف في المسائل التي لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه عنها والتابعون عنها
كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد وكره بعد القادر اه يعني ان ذكر المختار بعد القادر اشارة الى ان المراد
بالاختيار هو الذي اثبته المتكلمون وهو صحة الفعل والترك لا الاختيار بالمعنى الاعم بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل اولو كان المراد هو المعنى الاعم لضاع هذا القيد لدلالة القادر عليه
وحاصله ان ايراد المختار بعد القادر اشارة الى ان الاختيار هنا بالمعنى الاخص والا فالقادر والمختار
يطلق على لازم المعنيين فلا بد لايراد المختار بعد القادر من فائدة هي كون القدرة هنا بالمعنى الاخص
ففيه اشارة الى تكفير من انكر القادر المختار كالفلاسفة فعلا كان او قولا بتعميم ما ينبغي الصانع اه
قال المص واستحلال المحرمات في كثير من النسخ بالواو العاطفة فيكون معطوفا على قوله كالاركان الخمسة
ولا معنى له قطعا بل هو فاسد والصواب ان يكون بالفاصلة عطفا على قربه او بعيده والمعنى
ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه كذا او كذا او استحلال المحرمات صغيرة كانت او كبيرة
اذا علم تلك الحرمة بدليل قطعي وقد اشار اليه التفتازاني في شرح العقائد حيث قال في قول النسفي
واستحلال المعصية كفر صغيرة او كبيرة اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وهذا القيد ماخوذ
من اصول الجمة الائمة لان كون الاستحلال المذكور كفرا انما هو لاجل انه استحلاله لكونه معصية
وحراما وظاهر ان ذلك استهانة بالدين فيكون كفرا قطعا فلا بد ان يثبت حرمته وكونه معصية بدليل
قطعي حتى يثبت اهانته وكفره وربما يشعر بما قررناه ما قاله في قوله الآتي فلت ولا يبعد ان يقال الخ
وبهذا البيان ظهر انه لا حاجة الى قول المحقق ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته
من ضروريات الدين فان اراد به ما ذكرناه فمرحبا بالوفاق لكنه بعيد على انه يشعر بكونه عطفا على قوله
كالاركان

الاخبار بمعنى

كالاركان الخمسة فالوجه ما قررناه في كلام المص فلعل تحريرات هنا مبني على الغفول
اذ ما ان يقال صادم اذانيا ولا يعاب جرادا او اكبا والله اعلم بحقيقة الحال قلت ولا يبعد ان يقال
الخ قد قرر في اصول الفقه ان حكم الاجماع من حيث هو هو افادة اليقين فيكفر منكر حجية الاجماع فيظهر منه
ان من انكر ما علم بالاجماع فقد انكر حجية الاجماع فيكون كافرا فلا حاجة الى الدليل الذي بسطه ويظهر منه
ايضا ان من استحل المحرمات الثابت حرمتها بدليل قطعي اي دليل كان يكون كافرا لكونه استهانة بالدين
كما حررناه آنفا وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم قالوا الشرط في صحة التوبة عن الـ
المظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة فقرر في شرح
المواقف قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة
وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر
كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى واقول لعل هذا مبني على ان حقوق العباد
يتعلق بها حق الله تعالى ايضا وبالتوبة انما يسقط حق الله لا حق العباد فافهم وعندنا هما
ليسا بشرطين اما الاول فلما قال الآمدي التوبة مامور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة
الآتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب
توبة اخرى عنه واما الثاني فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان في حكم الباقي لان الشارع
اقام الامر الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن
بالاتفاق ولما في التكليف باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين وبالجملة فلو وجب عليه استدامة
الندم لزم ان لا يكون بتقدم عدم استدامة الندم ونحوه تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو
خلاف الاجماع قال الآمدي ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء
وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعدهم كفرهم كانوا يتذكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذا الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه
كذا في شرح المواقف اقول ان كان ذلك التذكر بالغا الى مرتبة العزم المصمم فيجب عليه تجديد التوبة عند
الشافعي ومن تبعهم وان قلت ذلك التذكر من قبيل الخواطر ومثله لا ينافي استدامة الندم الآن يقال
ترك الاستدامة بالتذكر واسطة بين الخواطر وبين العزم لا يجب منه تجديد التوبة لقوله تعالى
وتوبوا الى الله والامر ظاهر في الوجوب فيكون التوبة واجبة وما قاله صاحب المواقف من ان الوجوب
في الامر المذكور غير قاطع لجواز ان يكون للندب ~~وللوجوب~~ نصحة او ذما للمنسوط بقوله لا تقنطوا من رحمة الله
لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب اسهل فالحاصل ~~غير ناقض~~ فلا يندفع الظن الغالب

متوقفة على الاتيان

فيه اشارة الى ان التحقيق عند الحنفية عدم وجوب تجديد التوبة عليه
ولو بلغ التذكر الى مرتبة العزم المصمم ما لم يتكلم بلسانه او يعمله
اثره في جوارحه لقوله عليه السلام ان الله تعالى تجاوز لامتي
عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل به فعند الائمة السالفة
لا يؤاخذون بالقيام المصمم لكن التدبيع جل عنايته بانه تعالى اللام
ثم يؤاخذهم بالعزائم المصممة مع
علمه

في كون الامر المذكور للوجوب بالتوبة

ثم اقول لما وجب التوبة علينا نبنا الى الله جل جلاله من الفرطات الصادرة عنا ونرجو من لطفه
وكرمه واحسانه قبول توبتنا ورجوعنا بالتفضل والانعام علينا في جميع احوالنا واوقاتنا
لا سيما وقت المفارقة عن دنيانا بالارتحال الى اخرانا بالايمان والايقان والدخول في اعلى غرف
الجنان مع الرفيق الاعلى والمشاهدة لجماله الاسنى فطوبى ثم طوبى
لمن نال مثل هذه النعمة العظمى والفضيلة الكبرى
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى اله وصحبه اجمعين

ادعو الله ثم اتضرع في ان لا يضيع سعيي في تحقيق هذه المباحث الغامضة وحل رموزها الكامنة
الحاصلة من مخالفة المحققين في كثير من تلك المباحث لما افاده العظماء الاعلام والفضلاء الكرام
وللذين الناظرين متحيرين لهجين بالاعتراضات عليه مشعوفين فاي قدم يسير مسير الشرح المحقق
حتى ينال المقصود ويظفر ويأخذ قصب السبق الموعود وان يجعلني مأجورا فيما قاسيته
من شدائد الانظار واهوال الافكار في فهم المعضلات ليكون المحصلون المنصفون من زمرة الابرار
في ذلك ان شاء الله تعالى لتحصيل رضاء الله تعالى الملك الغفار وهو المسؤول لنيل الاماني والامال
ولا اطلب الثناء من الناس على ذلك الكد العظيم بل اطلب اجر الامر الجزيل من الله العلي العظيم
فقد وقع ختم الاختتام بعناية الله الملك العلام في سنة ست وثلثين بعد مائتين والف من الهجرة النبوية
عليه افضل الصلوات الطيبة وازكى التحيات البهية ورضي الله تعالى عن اصحابه وعن اتباعه اجمعين